


3 2044 010 714 897







LEHRBUCH

DER

GESCHICHTE DER NEUEREN PHILOSOPHIE.

LEHRBUCH

DER GESCHICHTE

DER

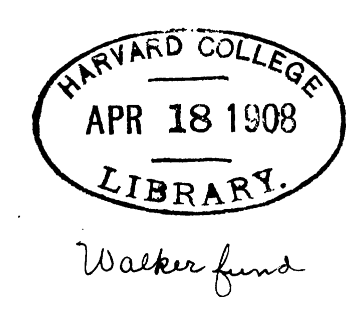
NEUEREN PHILOSOPHIE.

VON

DR. HARALD HÖFFDING,
PROFESSOR DER PHILOSOPHIE AN DER UNIVERSITÄT
IN KOPENHAGEN.



LEIPZIG,
O. R. REISLAND.
1907.


HARVARD COLLEGE
APR 18 1908
LIBRARY.

Vorrede.

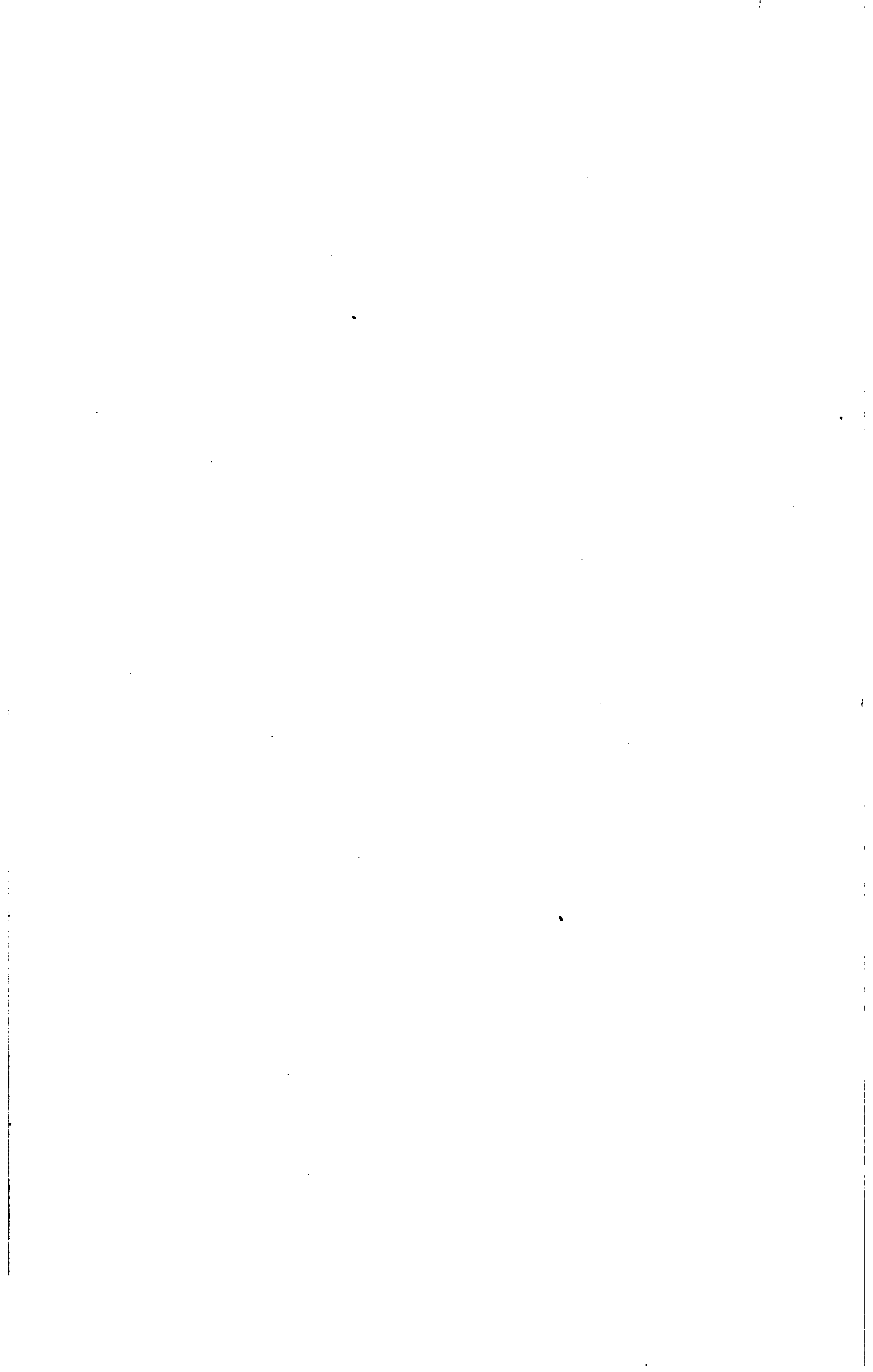
Dieses Lehrbuch ist eine deutsche Bearbeitung einer kurzen Übersicht über die Geschichte der neueren Philosophie, die ich bei meinem propädeutischen Kursus an der hiesigen Universität gebrauche. In der deutschen Bearbeitung ist die Darstellung erweitert und in einigen Punkten geändert; doch ist sie wesentlich auf meiner „Geschichte der neueren Philosophie" und meinem Buche über „Moderne Philosophen" gegründet.

Ich weifs sehr wohl, dafs, wenn ich in diesem Lehrbuche auch die neueste Zeit behandle, meine Darstellung nicht allen philosophischen Richtungen und Arbeiten gegenüber wird gerecht sein können. Sowohl die Auswahl der Repräsentanten als die Darstellung der Ansichten wird vielleicht als einseitig betrachtet werden. Viele Namen und Werke, die man vielleicht vermissen wird, würden ihre Stellen in der Geschichte spezieller Disziplinen (Psychologie, Erkenntnistheorie usw.) haben, während sie nach meiner Auffassung in eine kurze Darstellung der allgemeinen philosophischen Bewegung nicht notwendig gehören.

Aufser den Hauptwerken der Denker habe ich nur einige nützliche Monographien angeführt. Das übrige bibliographische Material wird man am besten in der neuesten Ausgabe des Überweg-Heinzischen Handbuches finden.

Kopenhagen, den 21. Oktober 1906.

Harald Höffding.



Inhaltsverzeichnis.

Seite

Viertes Buch.

Die Aufklärungsphilosophie in Frankreich und Deutschland.

Fünftes Buch.

Immanuel Kant und die kritische Philosophie.

Sechstes Buch.

Die Philosophie der Romantik.

Siebentes Buch.

Der Positivismus.

Achtes Buch.

Neue Bearbeitungen des Daseinsproblems auf realistischer Grundlage.

Neuntes Buch.

Neue Bearbeitungen der Probleme der Erkenntnis und der Wertung.

Einleitung.

Den Inhalt der Geschichte der Philosophie bilden die Versuche, die einzelne Denker gemacht haben, die letzten Probleme der Erkenntnis und des Daseins zu erörtern oder gar zu lösen. In der neueren Philosophie — d. h. der Philosophie der letzten drei Jahrhunderte — sind besonders vier grofse Probleme behandelt worden. Sie stehen — wie ich in meinem Buche *Philosophische Probleme* (Deutsche Übersetzung 1903) gezeigt habe — in innerer Beziehung zueinander, und es besteht eine bedeutungsvolle Analogie unter ihnen, indem der Gegensatz von Kontinuität und Diskontinuität in ihnen allen von fundamentaler Wichtigkeit ist, nur dafs er unter verschiedenen Formen hervortritt.

1. Das psychologische Problem entsteht durch die Frage, welches die Haupteigenschaften des Seelenlebens sind. Ist die Seele eine besondere Substanz, oder besteht ihr Wesen in einer eigentümlichen Aktivität? Ist die Seele von mannigfaltigen selbständigen Elementen zusammengesetzt, oder hat sie den Charakter der Einheit und Totalität? — Die Erörterung dieser Fragen wird nur dann Wert haben, wenn sie auf eine ins einzelne gehende Untersuchung der seelischen Erscheinungen und Funktionen gegründet wird. Es wird sich zeigen, dafs die Beantwortung dieser Fragen auch für die Behandlung und die Beantwortung der übrigen philosophischen Probleme von grofser Bedeutung ist.

Während die psychologische Betrachtung das faktische Seelenleben zum Gegenstand hat, gibt es zwei Probleme, die durch den Gegensatz des faktischen und des wertvollen

Seelenlebens bedingt sind: das Erkenntnisproblem und das Wertschätzungsproblem.

2. Das Erkenntnisproblem entsteht, wenn nach den Voraussetzungen und den Grenzen der Gültigkeit unseres Denkens (darunter auch des psychologischen Forschens) gefragt wird. Das Denken entwickelt sich zuerst unwillkürlich und in Wechselwirkung mit Erscheinungen, die nicht durch das Denken selbst geschaffen sind. Inwieweit sind wir denn berechtigt, den Resultaten des Denkens eine reale Bedeutung beizulegen? Worin besteht die Wahrheit des Erkennens?

3. Während sich das Erkenntnisproblem wesentlich auf unser Denken bezieht, entsteht das Wertungsproblem durch die Frage, welche Gültigkeit unsere — besonders durch Gefühls- und Willensvorgänge hervorgerufenen — Beurteilungen menschlicher Handlungen und Lebenseinrichtungen haben. Welchen Mafsstab haben wir für eine solche Beurteilung? Auf welcher Grundlage ruht die Gültigkeit der Begriffe von Gut und Böse? Und ist es möglich, diese Begriffe mit logischer Konsequenz durchzuführen? — Eine Erweiterung der Problemstellung geschieht, wenn wir die Gültigkeit der Urteile prüfen, die nicht nur über den Wert menschlicher Handlungen und Lebensformen, sondern über das Dasein, das Universum überhaupt gefällt werden. Dann gehen wir vom ethischen Problem zum religiösen Problem über.

4. Endlich kann nach dem Wesen des Daseins, von welchem das denkende, fühlende und wollende Wesen nur ein einzelner Teil ist, gefragt werden. Dann stellen wir das Daseinsproblem, das kosmologische oder metaphysische Problem. Ist es möglich, in wissenschaftlicher Weise eine allgemeine Weltanschauung zu entwickeln? Und welchen Charakter wird eine solche darbieten? Durch welche Grundzüge wird die Welt zu beschreiben sein, wenn wir unsere Erfahrungen zusammenfassen und die letzten Konsequenzen unseres Wissens ziehen? —

Die Art und Weise der Behandlung dieser Probleme wird nach den Erkenntnismitteln und den geschichtlichen Verhältnissen der verschiedenen Zeiten verschieden sein.

Aufserdem wird bei diesen Problemen, die auf der Grenze unseres Wissens liegen, die Persönlichkeit des einzelnen Denkers Einflufs haben. Eben darum ist eine komparative Behandlung der Probleme, wie die Geschichte sie uns darbietet, von grofser Bedeutung. Die Problemstellungen und die Problemlösungen sind nicht nur von rein philosophischem, sondern auch von kulturgeschichtlichem und psychologischem Interesse. Sie sind Repliken in einer grofsen, durch die Zeiten fortschreitenden Diskussion. Jede Replik ist nicht nur das Resultat einer Gedankenarbeit, sondern auch das Symptom einer geistigen Strömung. Dadurch hängt die Geschichte der Philosophie mit der allgemeinen Kultur- und Geistesgeschichte zusammen.

Erstes Buch.

Die Philosophie der Renaissance.

A. Die Entdeckung des natürlichen Menschen.

Die italienische Renaissance ist von Burckhardt in seinem Meisterwerke *Die Kultur der Renaissance in Italien* als eine Entdeckung des Menschen charakterisiert. Die geschichtlichen Verhältnisse führten zur Emanzipation der Individuen. Der Mensch wurde nicht mehr nur nach seinem Verhältnisse zur Kirche oder zu seiner Korporation beurteilt, sondern trat als selbständiger Gegenstand des Interesses und der Betrachtung hervor. Die Entdeckung der antiken Literatur und Kunst war hierbei mitwirkend. Man lernte, dafs es auch aufserhalb der Kirche ein eigentümliches Menschenleben mit eigenen Gesetzen und eigenen Zielen gäbe. Der Gesichtskreis wurde erweitert und eine komparative Betrachtung ermöglicht. — Im Norden wirkte der Protestantismus teilweise in gleicher Richtung, indem er eine persönliche Lebenserfahrung forderte und die Unabhängigkeit des bürgerlichen Lebens der Kirche gegenüber behauptete. So konnte sich auch hier ein theoretisches und praktisches Interesse für das rein Menschliche entwickeln. Sowohl im Norden als im Süden begegnen wir daher im Zeitalter der Renaissance einer Reihe interessanter Bestrebungen auf dem Gebiete der Geisteswissenschaften.

a. Als eine Einleitung in die Philosophie der Renaissance kann eine kleine Schrift Pietro Pomponazzi's, *De immortalitate animae* (1516) betrachtet werden. Pomponazzi, 1462 in Mantua geboren, wirkte als hochangesehener

Lehrer der Philosophie in Padua und Bologna und starb in letztgenannter Stadt 1525. Seine Freundschaft mit dem Kardinal Bembo, der dem Papste Leo X. sehr nahe stand, schützte ihn; aber sein Buch wurde von der Inquisition verbrannt. Seine Bedeutung besteht darin, dafs er den natürlichen Zusammenhang der verschiedenen Formen und Stufen des Seelenlebens und die Unabhängigkeit der Ethik behauptet. Im Gegensatz zu den kirchlichen Aristotelikern zeigt er die Unmöglichkeit eines philosophischen Beweises der Unsterblichkeit der Seele. Auch die höchste Stufe des Seelenlebens mufs an materielle Bedingungen gebunden sein, und ihr Bestehen nach der Auflösung des Körpers kann nicht bewiesen werden. Das Resultat bietet aber nichts ethisch Bedenkliches dar. Im Gegenteil: Der Mensch soll und kann das Gute tun, obgleich er keine Hoffnung auf Unsterblichkeit hat; die Tugend hat ihren Lohn in ihr selbst. So spricht die Philosophie, die auf der natürlichen Vernunft baut. Aber nach Pomponazzi kann der Wille über die Vernunft hinausführen: was der Mensch nicht beweisen kann, vermag er zu glauben; der Glaube entspringt vom Willen, vom persönlichen Drange. Kraft dieser Scheidung von Vernunft und Wille, von Wissen und Glauben unterwirft sich Pomponazzi der autoritären Entscheidung der Kirche. Denselben Ausweg benutzt er in der Behandlung der Frage, ob die Realität des menschlichen Willens mit der göttlichen Allmacht vereinbar ist. Die Kirche weigerte sich, diese Distinktion anzuerkennen.

Wie Pomponazzi die naturalistische Psychologie und Ethik des echten Aristoteles erneuerte, führte Nicolo da Machiavelli eine rein naturgeschichtliche Betrachtungsweise in die Politik und die Moral ein. Aus einer alten florentinischen Familie stammend (geb. 1469), trat er als Diplomat in den Dienst der republikanischen Regierung seiner Vaterstadt und hatte dadurch gute Gelegenheit, Menschen und Begebenheiten zu beobachten. Nach dem Sturze der Republik (1512) knüpfte er Verbindungen mit den Mediceern an, erregte aber dadurch den Unwillen seiner Mitbürger, die nach der Wiedereinführung der republikani-

schen Verfassung seinen Dienst nicht annehmen wollten. Er starb 1527. — Das politische Interesse hat ihn zum Denker gemacht. Die unglücklichen Verhältnisse Italiens erregten den Wunsch, die grofse Gesinnung und Kraft des Altertums wieder erweckt zu sehen. Warum sollte man nur die grofse Kunst und nicht auch die grofsen Taten der Alten nachahmen? Grofse Taten sind aber nur möglich, wenn man rücksichtslos das Ziel, das man sich gesetzt hat, zu verwirklichen sucht! — Es kann bei Machiavelli bisweilen (besonders in seinem *Principe*) so aussehen, als ob es gleichgültig wäre, welches Ziel man sich setze, wenn man es nur mit rücksichtsloser Energie verfolge. Ein Ziel stand doch stets im Hintergrunde seines Denkens: die Einheit und die Gröfse Italiens. In dem Dienste dieses Ziels wurden ihm alle Mittel heilig. — Wenn er nun keinen Sinn für das Grofse und keine rechte Energie bei den Italienern seiner Zeit findet, erklärt er sich dies daraus, dafs die Kirche und das Christentum die Gemüter erweicht haben. In seinen *Discorsi* (Abhandlungen über die ersten zehn Bücher des Livius) vergleicht er die Denkweisen des Altertums und der Neuzeit und legt den Grund zu einer komparativen Ethik, die nicht zum Vorteil der neueren ausfällt. Ehre, Geistesgröfse und körperliche Kraft werden jetzt nicht hinlänglich geschätzt, weil das Christentum das Ziel der Menschen in eine jenseitige Welt setzt. Diese Eigenschaften haben deutlich genug in den Augen Machiavellis nicht nur einen mittelbaren, sondern auch einen unmittelbaren Wert. Nicht nur durch das rein menschliche Ziel, das er dem Leben und Handeln seiner Landsleute setzt, sondern auch durch die Bewunderung der Kraft als solcher ist Machiavelli ein echter Sohn der Renaissance.

Auch in Frankreich regte sich der Geist der Renaissance. Michel de Montaigne (1533—1592), ein französischer Edelmann, lebte auf seinem Schlosse unweit Bordeaux ein reiches literarisches Leben, fern von den grofsen Kämpfen der Zeit. Er ist ein rein moderner Geist durch sein Interesse für eine rein natürliche Betrachtung des Menschenlebens, wie er es aus Reisen und Büchern und ganz besonders aus Selbst-

beobachtung kannte. Im Anfang seiner (1580—1588 erschienenen) *Essais* sagt er: je suis moy mesme le sujet de mon livre. Näher besehen ist es doch die Art, wie die Natur in ihm wirkt, für die er sich interessiert. In jedem Individuum offenbart sich unsere grofse Mutter Natur auf eigentümliche Weise. Jeder Mensch hat seine forme maistresse, sein herrschendes Element. Sowohl die persönlichen Beobachtungen Montaignes als seine eifrigen Studien der antiken Literatur entsprangen jenem Interesse. Seine Naturbegeisterung und seine Einsicht in die Mannigfaltigkeit der individuellen Eigentümlichkeiten macht ihn allem Dogmatismus, dem rationalistischen sowohl als dem theologischen, abhold. Beiden stellt er den unerschöpflichen Reichtum der Erfahrung entgegen, dem weder Vernunft noch Dogmenglaube genügen kann. Je mehr wir untersuchen, desto mehr Unterschiede und Veränderungen entdecken wir, ohne dafs wir sie unter allgemeine Gesetze zu bringen vermögen. Dazu kommt, dafs wir die Welt nur durch unsere Sinne kennen; die Sinnesorgane verkünden uns aber eigentlich nur ihren eignen Zustand, nicht die eigene Natur der Gegenstände. Versuchen wir endlich die Gottheit zu denken, dann stellen wir sie uns in menschlicher Gestalt vor, wie die Tiere sie sich in tierischer Gestalt denken würden, und wir meinen, dafs die ganze grofse Welt zum Besten der Menschen geschaffen und erhalten wird. — Montaigne ist doch kein Skeptiker. Er hält an zwei innerlich verbundenen Hauptgedanken fest: dem Gedanken der Mannigfaltigkeit der individuellen Eigentümlichkeiten und dem Gedanken der Unendlichkeit der sich in allen individuellen Erscheinungen offenbarenden Natur.

b. Der gelehrte Spanier L u i s V i v e s (geb. in Valencia 1492, gest. in Brügge 1540), der auch auf den Gebieten der Philologie und der Pädagogik grofse Verdienste hat, ist durch sein Buch *De anima et vita* (1538) der Vorgänger der neueren empirischen Psychologie geworden. Er fordert, dafs die Erfahrung die Grundlage aller Erkenntnis sein soll, und diesem Prinzipe treu erklärt er, dafs unser Hauptinteresse nicht ist, zu wissen, w a s die Seele sei, sondern

wie sie wirke. So strebt er die Psychologie von der Metaphysik und der Theologie zu emanzipieren. Seine Methode ist beschreibend, nicht analysierend und erklärend; aber seine Schilderung der einzelnen psychischen Erscheinungen, besonders der Affekte, hat noch jetzt Interesse. Die Seele ist ihm mit dem Lebensprinzip eins, und er sucht überall die Physiologie, wie er sie aus Galenus kennt, mit seiner Psychologie zu verbinden. Doch behauptet er, dafs, während die Pflanzen- und Tierseele (das Prinzip des organischen Lebens und der Sinnesempfindung) aus der Materie hervorgehen, die Menschenseele von Gott geschaffen ist; dieser göttliche Ursprung gibt sich dadurch kund, dafs der Mensch sich mit dem Endlichen und Sinnlichen nicht begnügt, sondern einen unendlichen Gegenstand seines Strebens sucht.

Zwei Jahre nach Vives Buch gab Philipp Melanchthon (1495—1560), der Reformator, der zugleich „der Lehrer Deutschlands" war, seinen *Liber de anima* heraus. Dieses Buch übte einen grofsen Einflufs in der protestantischen Welt. Es schliefst sich näher an Aristoteles und an die Theologie als Vives' Buch und hat daher kein so grofses Interesse für die Geschichte der Psychologie als dieses. Es wirkte aber heilsam durch die milde Auffassung der menschlichen Natur, die Melanchthon, im Vergleich mit Luther und den eifrigen Lutheranern, behauptete. Sie tritt besonders in seiner Lehre vom „natürlichen Lichte" hervor: es gibt gewisse von Gott eingepflanzte und daher eingeborene Vorstellungen (noticiae nobiscum nascentes), die allem Denken und Wertschätzen zugrunde liegen. Dieses natürliche Licht ward durch den Sündenfall verdunkelt; dadurch wurde die Gesetzgebung auf Sinai notwendig. Die zehn Gebote haben aber denselben Inhalt wie das natürliche Licht, und daher gibt es eine rein menschliche Ethik, obgleich sie nicht das innerste Geistesleben erwecken und befriedigen kann *(Philosophiae moralis epitome).*

In den reformierten Ländern wurde das „natürliche Licht" mit grofser Energie besonders auf dem Gebiete der Rechts- und Staatslehre angewandt. So hat der Bürgermeister in Emden, Johannes Althaus (Althusius) (1557

bis 1638) in seinem Werke *Politica methodice digesta* (1603) die Idee der Volkssouveränität entwickelt. Schon vorher hatte Jean Bodin (*La republique* 1577) den Gedanken ausgeführt, dafs die Souveränität unteilbar ist und nur an einem einzigen Ort im Staate liegen kann. Althaus behauptet jetzt, dafs sie immer dem Volke gehört: die Regierenden kommen und gehen, aber das Volk ist die bleibende Grundlage des Staates, die Quelle aller Autorität, wie sein Wohl die Ursache und der Zweck des Bestehens des Staates ist. Historisch wird die Souveränität des Volkes teils dadurch bewiesen, dafs es in den meisten Staaten besondere Beamten gibt, die im Auftrage des Volkes die Regierung kontrollieren, teils dadurch, dafs die Völker der Regierung tyrannischer Fürsten durch Revolutionen ein Ende machen. Philosophisch wird die Theorie der Volkssouveränität dadurch bewiesen, dafs der Entstehung und dem Bestehen des Staates ein ausdrücklicher oder stillschweigender Kontrakt (pactum expressum vel tacitum) zugrunde liegt, mittelst dessen die Menschen eine Gemeinschaft stifteten und sich einer Regierungsgewalt unterwarfen. Der Zweck dieses Kontrakts kann nun, meint Althaus, kein anderer als das Wohl des Volkes sein. Er scheint diesen Kontrakt nicht als eine historische Tatsache, sondern als eine leitende Idee aufzufassen. Und der Staat ist nur die umfassendste Gemeinschaft; zuerst bilden sich die engeren Kreise der Familie, der Nachbarschaft und der Korporation.

Eine epochemachende Tat auf dem Gebiete der Rechts- und Staatslehre ist die Schrift von Hugo de Groot (Grotius) *De jure belli et pacis* (1625). Er ist im Jahre 1583 in Delft geboren, erregte frühe durch seine Gelehrsamkeit in der Jurisprudenz und in der Theologie grofses Aufsehen und gehörte als Politiker der aristokratischen und liberaltheologischen Partei Oldenbarnevelts an. Aus dem Gefängnis, in das er nach dem Sturze Oldenbarnevelts geworfen wurde, rettete ihn die List seiner Frau. Er lebte dann in Paris, zuletzt als schwedischer Gesandter († 1645). — Grotius geht von der Tatsache des Krieges aus, und er fragt dann, wie diese Tatsache aufgehoben werden kann.

Vier Arten des Krieges gibt es: zwischen Staaten, — zwischen einem einzelnen und dem Staate, — zwischen einzelnen Individuen, — zwischen dem Staate und einem einzelnen. 1. Wenn Staaten sich bekriegen, dürfen Menschenrechte und Humanitätspflichten doch nicht aufgehoben werden. Der Krieg soll um des Friedens willen geführt werden und daher in einer solchen Weise, dafs der Friede nicht unmöglich wird. Durch dieses Prinzip ist Grotius der Grundleger des neuen Völkerrechts geworden. 2. Wenn der einzelne den Staat bekriegt, ist es Aufruhr, und Grotius leugnet, unter deutlicher Polemik gegen Althusius, dafs das Volk ein Recht zum Aufruhr habe. 3. Der Krieg zwischen einzelnen ist in einem wohlgeordneten Staate auf berechtigte Notwehr eingeschränkt. 4. Der Krieg des Staates gegen einen einzelnen tritt als Strafe hervor. Das Strafrecht des Staates kann nicht als Vergeltungsrecht aufgefafst werden. Die Strafe ist nur berechtigt, wenn das Leiden, das dem einzelnen zugefügt wird, ein gröfseres Gut für ihn selbst und für die Gemeinschaft ermöglicht. — Das Recht gilt in allen diesen Verhältnissen unabhängig von theologischen Gründen. Es entspringt der menschlichen Natur (ex principiis homini internis). Die Menschen werden durch ein ursprüngliches Bedürfnis nach Gemeinschaft (appetitus societatis) zusammengeführt; eine Gemeinschaft kann aber nur dann bestehen, wenn gewisse Regeln gelten, — in erster Linie die Regel, dafs jedes Versprechen gehalten werden soll; mittelst eines ausdrücklichen oder stillschweigenden Kontrakts verpflichten sich die Menschen daher, diese Regeln zu beobachten. Der Pflicht, sein Versprechen zu halten, liegt also nach Grotius ein ursprüngliches Versprechen zugrunde. — Im Gegensatz zu Althusius behauptet Grotius, dafs das Volk — nachdem es sich mittels des ursprünglichen Kontraktes als Volk konstituiert hat — sich seiner Souveränität auf ewig entäufsern kann, indem er sie einem Fürsten oder einer besonderen Korporation überträgt. Dagegen ist er in seiner Auffassung des Verhältnisses zwischen Staat und Religion liberaler als der streng konfessionelle Althusius: der Staat darf nur die Anerkennung der all-

gemeinen religiösen Ideen (Einheit Gottes, Vorsehung) von allen fordern.

c. Die allgemeinen religiösen Ideen, die Grotius voraussetzt, und die selbst Melanchthon anerkannt hatte, wurden von einer Reihe von Denkern in mehr oder minder ausdrücklichem Gegensatz zur konfessionellen Auffassung entwickelt. Schon in der älteren italienischen Renaissance (besonders in der platonischen Akademie in Florenz) waren solche Ideen ausgesprochen worden. In seinem merkwürdigen „Siebenmännerdialog“ *(Colloquium heptaplomeres,* verfafst 1593) beschrieb der schon genannte Jean Bodin (französischer Rechtsgelehrter, † 1596) ein Gespräch zwischen Männern, deren religiöse Standpunkte sehr verschieden waren. Dem Katholiken, dem Lutheraner, dem Kalvinisten, dem Juden und dem Muhammedaner stehen zwei Männer gegenüber, die — der eine mehr dogmatisch, der andere mehr kritisch — der „natürlichen Religion“ huldigen. Die wahre Religion besteht nach Bodin darin, dafs die gereinigte Seele sich nach Gott, dem unendlichen Wesen, hinwendet. Diese Religion kann innerhalb aller einzelnen Religionen geübt werden, und daher scheiden auch die sieben Männer voneinander in Liebe und in Frieden.

Bodins Buch wurde lange nur in Abschriften verbreitet. Aber im Jahre 1624 gab der englische Diplomat Herbert of Cherbury sein Buch *De veritate* aus, das lange als das Hauptbuch der natürlichen Religion galt. Cherbury bekämpft sowohl diejenigen, die einen konfessionellen Glauben über die Vernunfterkenntnis setzen und diesen Glauben durch Drohungen mit Strafen in einem jenseitigen Leben einschärfen, als diejenigen, die nur der räsonierenden Vernunft vertrauen, und diejenigen, die alles aus den Sinnesempfindungen ableiten wollen, indem sie die Seele als eine unbeschriebene Tafel (tabula rasa) auffassen. Es gibt — behauptet er — einen unmittelbaren, instinktiven Sinn, der alle Menschen zur Anerkennung gewisser Wahrheiten (notitiae communes) führt. Dieser Sinn ist eine natürliche Wirkung des Selbsterhaltungsinstinktes, durch welchen wieder die göttliche Vorsehung wirkt. Solche instinktive Wahrheiten

sind z. B. folgende Sätze: Zwei Aussagen, die einander widersprechen, können nicht beide wahr sein; es gibt eine erste Ursache aller Dinge; man darf gegen andere nicht tun, was man nicht selbst von ihnen leiden will. Auch die natürliche Religion ruht nach Cherbury auf einer instinktiven Grundlage, einer inneren Offenbarung in jeder Menschenseele. Ein Zeugnis dieser Offenbarung findet er darin, dafs wir Vermögen und Triebe haben, die durch keinen endlichen Gegenstand befriedigt werden können. In fünf Sätzen spricht sich das Wesentliche aller Religion aus: Es gibt ein höchstes Wesen; es soll angebetet werden; am besten wird es durch Tugend und fromme Gesinnung angebetet; Verbrechen sollen durch Reue gesühnt werden; es gibt Lohn und Strafe nach diesem Leben. Fragen, die über diese fünf Sätze hinausgehen, brauchen nicht beantwortet zu werden.

Der tiefste religiöse Denker dieser Zeit, der Schuster von Görlitz, Jakob Böhme (1575—1624), meint nicht, wie Bodin und Cherbury, im Gegensatz zur positiven Religion zu stehen. Er meint, ein guter Lutheraner zu sein. Er will nur die Philosophie geben, die dem Protestantismus entspricht. Grofse Zweifel hatten sich bei diesem einfachen, aber durch Mystik und Naturforschung angeregten Manne hervorgedrängt. Er huldigte der kopernikanischen Astronomie; die Erde stand für ihn nicht mehr im Mittelpunkte der Welt. Aber ist dann der Mensch nicht ein verschwindender Punkt in der Welt, und gehen die grofsen Weltereignisse nicht ihren Gang, unbekümmert um die Menschenschicksale? Stellt man trotzdem den Glauben an Gott als den Urheber der Welt fest, wie ist dann das Böse, der Streit und das Leiden erklärlich? — Nach einem starken inneren Kampfe fand Böhme Antworten auf diese Fragen, die er in seiner *Morgenröte im Aufgang* (1612) dargestellt hat. Er denkt in grofsen Bildern, die er aus der Bibel und aus der Chemie oder Alchymie seiner Zeit holt; er ist sich aber klar bewufst, dafs die Bilder nur sehr unvollkommen die reinen Gedankenverhältnisse ausdrücken können. Auch merkt er sehr wohl, dafs seine Gedanken über die kirchliche Theologie hinausführen. Er räumt aber nicht ein, dafs sie

heidnisch seien. „Ich schreibe nicht heidnisch, sondern philosophisch!“ — Der erste Zweifel wird durch den Gedanken überwunden, dafs Gottes Kraft und Wesen sich in allem regt — in unserem eigenen Körper wie in den Weltmassen, die daher nicht als tot gedacht werden dürfen, — in unserer eigenen Seele wie in dem unendlichen Raume. In unserem Körper finden sich ja dieselben Elemente wie in der übrigen Natur. In der äufseren Natur wirkt Gott nur versteckterweise; im Geiste der Menschen kommt er aber zum klaren Bewufstsein. So haben wir das Höchste in uns selbst und brauchen es nicht erst hinter den Sternen zu suchen. — Der zweite Zweifel löste sich ihm durch den Gedanken, dafs man innerhalb der göttlichen Einheit eine ursprüngliche Mannigfaltigkeit voraussetzen mufs, weil die Mannigfaltigkeit nicht von der Einheit abgeleitet werden kann, und weil anderseits Widerstand und Unterschied notwendige Bedingungen des Bewufstseins sind: „Kein Ding ohne Widerwärtigkeit mag ihm selbst offenbar werden.“ Sind aber einmal Mannigfaltigkeit und Gegensätze gegeben, dann ist damit auch die Möglichkeit der Disharmonie, des Streits und des Bösen gegeben. Das Böse entsteht dadurch und besteht darin, dafs ein Element der Gottheit die ganze Gottheit sein will. Dies ist die Ursache des grofsen Streites und des grofsen Leidens in der Welt, durch welche hindurch der Mensch und die Natur sich den Frieden erkämpfen sollen. In diesem Kampfe ist uns Gott nicht fern; es ist ja sein eigener innerer Kampf. „Wer Liebe in seinem Herzen hat, und führet ein barmherziges und sanfftmütiges Leben, und streitet wider die Bosheit, und dringet durch den Zorn Gottes ins Licht, der lebet mit Gott und ist ein Geist mit Gott. Gott bedarf keines anderen Dienstes.“

d. Nicht nur auf den Gebieten der Psychologie, der Ethik und der Religionsphilosophie, sondern auch auf dem Gebiete der Logik äufserte sich in dem Zeitalter der Renaissance ein Streben nach natürlicher, rein menschlicher Auffassung. Die scholastische Logik, die Logik des Mittelalters, stand überwiegend im Dienste der Theologie und der Jurisprudenz; sie eignete sich nur dazu, formelle Schlüsse aus

Voraussetzungen, die durch Autorität festgestellt waren, zu ziehen. Jetzt suchte man einen Zusammenhang zwischen den logischen Regeln und dem natürlichen, unwillkürlichen und ungeschulten Denken zu finden. Von diesem Streben beseelt trat Pierre de la Ramée (Petrus Ramus) gegen die aristotelische Logik auf. (*Institutiones logicae* 1554. Französische Ausgabe 1555.) Sohn eines Köhlers im nördlichen Frankreich (geb. 1515) hatte er sich durch seinen Wissensdurst und seine Energie emporgearbeitet und entfaltete eine sehr erfolgreiche Lehrerwirksamkeit an Collège de France. Weil er Protestant war, ward er ein Opfer der Bartholomäusnacht (1572). — Ramus weist darauf hin, dafs die ersten Philosophen keine künstliche Logik besafsen, und dafs wir nicht nur an ihnen, sondern auch an Mathematikern, Staatsmännern, Rednern und Dichtern die unwillkürlichen Denkfunktionen studieren können. Doch wurde Ramus durch diese Betrachtung nicht zur Grundlegung einer Psychologie des Denkens geführt. Er freute sich als Humanist, dafs die klassischen Autoren in den Dienst der Logik treten konnten. Aber in seiner eigenen Darstellung verweilt er am meisten bei der Schlufslehre, die bei ihm von der aristotelischen nicht sehr verschieden ist. Es entspann sich jetzt ein Streit zwischen Ramisten und Scholastikern — in Frankreich, England, Deutschland und dem Norden — der sehr viel zu einer freien Entwicklung des Denkens beitrug.

Auch der Spanier Franz Sanchez (1562—1632), der als Professor der Medizin und Philosophie in Montpellier und Toulouse wirkte, hatte das Gefühl, dafs eine neue Methode die Scholastik ablösen müfste. In seinem Buche *Quod nihil scitur* (1581) sprach er seine Unzufriedenheit mit dem bis jetzt erreichten Wissen aus. Er findet immer mehr Rätsel, je weiter er forscht. Weil alle Dinge der Welt im gegenseitigen Zusammenhange stehen, und weil die Welt unendlich ist, hat er keine grofse Hoffnung, eine sichere Erkenntnis zu erreichen. Aber er fordert Beobachtungen und Experimente, und sein Wahlspruch ist: Gehe zu den Dingen selbst! Doch liegt die letzte Quelle

der Gewifsheit in dem menschlichen Geiste selbst: keine äufsere Erkenntnis kann so sicher sein wie die unmittelbare Gewifsheit, die ich von meinen eigenen Zuständen und Handlungen habe. Dagegen steht diese unmittelbare innere Erfahrung in Rücksicht auf Deutlichkeit und Genauigkeit weit hinter der Erkenntnis äufserer Gegenstände zurück.

In starkem Gegensatz zu dem Pessimismus des Sanchez der Zukunft der Wissenschaft gegenüber steht der begeisterte Optimismus Bacons. Er war von grofsen Hoffnungen beseelt, und seine Entwürfe tragen einen grandiosen Charakter. Er erwartete einen gewaltigen Aufschwung der Kultur, wenn die Menschen sich mit Hilfe der vom Altertum und Mittelalter verachteten Naturwissenschaft zu dem Herrn der Naturkräfte gemacht hätten. Der Zweck der Wissenschaft ist die Bereicherung des menschlichen Lebens durch neue Erfindungen; doch hebt Bacon auch die Lust an der Betrachtung (contemplatio rerum) hervor: das Sehen des Lichts ist herrlicher als der mannigfaltige Nutzen des Lichts! — Durch diese grofsen Hoffnungen versteht man Bacons persönlichen Charakter und seine Handlungsweise. Im Dienste des grofsen Ziels sah er es als berechtigt an, alle Mittel anzuwenden, um sich die Bedingungen zu verschaffen, ohne welche er seine wissenschaftlichen Pläne nicht ausführen zu können meinte. Francis Bacon von Verulam war 1561 aus vornehmer Familie geboren. Um die Macht und den Reichtum, die ihm zu seinem Zwecke notwendig schienen, zu erreichen, warf er sich in die Politik und stieg allmählich zu hohen Stellungen; zuletzt ward er Lordkanzler. Aber diese Erhöhung ermöglichte er durch unwürdiges Nachgeben den despotischen Launen Elisabeths und Jakobs des Ersten gegenüber. Vom Parlamente wegen Bestechung und gesetzwidriger Taten angeklagt, wurde er 1621 abgesetzt. Seine letzten Jahre verlebte er in wissenschaftlichen Mufse und starb 1626. Die politische Wirksamkeit hatte ihn zwar nicht daran gehindert, seine Studien fortzusetzen und bedeutende Werke zu verfassen. Die Tragödie seines Lebens war aber die, dafs die äufseren Mittel ihn so sehr in Anspruch nahmen, dafs nicht nur sein

eigentlicher Zweck, sondern sein persönlicher Charakter darunter leiden mufste.

Bacon nennt sich selbst einen Herold (buccinator), der die neue Ära verkündet, obgleich er nicht selbst mitkämpft. Er fordert, dafs man sich von unfruchtbaren Spekulationen wegwenden und die Erfahrungsmethode, die Induktion auf allen Gebieten — der Geisteswissenschaft sowohl als der Naturwissenschaft — anwenden soll. In *Novum Organon* (1620) untersucht er die Gründe der Unvollkommenheit der Wissenschaften und beschreibt die induktive Methode. In *De dignitate et augmentis scientiarum* (1623) gibt er eine Übersicht über den faktischen Zustand der Wissenschaften und zeigt, oft in sehr geistvoller Weise, die Lücken auf, die noch auszufüllen waren.

Um die Natur recht aufzufassen, mufs der Mensch sich selbst zu einer unbeschriebenen Tafel machen. Nur als Kind kann man in das Reich der Natur hineinkommen. Es gibt aber ursprüngliche und angewöhnte Illusionen (idola mentis), die uns daran hindern. Sie können in vier Arten geteilt werden. — Die erste Art ist dem ganzen Menschengeschlecht gemeinsam (idola tribus), indem sie in der menschlichen Natur ihren Ursprung hat. So sind wir geneigt, die Dinge nach ihrer Beziehung zu uns und ihrer Ähnlichkeit mit uns, statt nach ihrer Stelle in dem Weltzusammenhange — ex analogia hominis statt ex analogia universi — aufzufassen. Wir setzen gröfsere Ordnung und Einfachheit in den Dingen voraus, als wir berechtigt sind. Wir finden Zweckursachen in der Natur, weil wir solche aus unserem eigenen Handeln kennen. — Die zweite Art beruht auf der Individualität des einzelnen (idola specus: jeder betrachtet die Natur von seiner eigenen Höhle aus). So sind einige besonders auf die Verschiedenheiten der Dinge aufmerksam, während andere die Ähnlichkeiten am meisten hervorheben. Einige suchen immer die Dinge in ihre Elemente aufzulösen; andere halten sich an die gegebenen Totalitäten. — Die dritte Art entspringt dem Einflusse der Sprache auf das Denken (idola fori). Die Wörter werden nach den Bedürfnissen des praktischen Lebens gebildet, aber das strenge

Denken mufs oft ganz andere Unterscheidungen und Zusammenfassungen machen als diejenigen, die in der Sprache hervortreten. Bald sind zu viel, bald zu wenige Wörter gebildet. — Die vierte Art (idola theatri) ist dem Einflusse überlieferter Theorien zu verdanken.

Alle diese Illusionen müssen abgelegt werden. Wie dies möglich sei, zeigt Bacon nicht. Besonders liegt in dem Begriffe der idola tribus ein Problem, das Bacon nicht gesehen hat, das aber in der Folgezeit eine grofse Rolle spielte: wir müssen immer das Dasein von dem Standpunkte des Menschen aus (ex analogia hominis) betrachten; wie kann dann aber unsere Welterkenntnis reale Gültigkeit haben? —

Gegen die bisherige Induktion wendet Bacon ein, dafs sie sich hauptsächlich an die positiven Fälle hält (als eine inductio per enumerationem simplicem). Er fordert, dafs man auch untersuche, wie es in den Fällen gehe, wo die betreffende Erscheinung nicht eintritt. Er fordert ferner eine Untersuchung der Variationen der Erscheinung unter verschiedenen Bedingungen. — Wenn man nun auf diesen Wegen hinlängliches Material gesammelt hat, soll man — um nicht von der chaotischen Mannigfaltigkeit überwältigt zu werden (denn: citius emergit veritas ex errore quam ex confusione) — eine vorläufige Hypothese aufstellen, und dann besonders solche Fälle aufsuchen, durch welche diese Hypothese bestätigt oder widerlegt werden kann. — Bacons Methode ist also nicht die reine Induktion. Er hat eine Ahnung von der bedeutungsvollen Wechselwirkung der Induktion und der Deduktion. Weil er aber die quantitative Methode unterschätzt, gelangt er nicht zur wahren Methode der neuen Naturwissenschaft, die wir bei seinen Zeitgenossen Kepler und Galilei finden. —

Das Resultat, das wir auf dem Wege der Induktion gewinnen, ist nach Bacon eine Einsicht in die „Formen“ der Dinge. Die baconischen „Formen“ erinnern bald mehr an die platonischen Ideen, indem sie blofse Allgemeinbegriffe sind, bald mehr an die naturwissenschaftlichen Gesetze. Diese letzte Auffassung wird bisweilen sehr stark aus-

gesprochen. So sagt Bacon z. B.: „Die Formen sind nur Erdichtungen des menschlichen Geistes, wenn man unter Formen nicht die Gesetze der Wirksamkeit verstehen will.“ Bacon nimmt überhaupt einen charakteristischen Platz auf dem Übergange von der antiken und scholastischen Auffassung zur modernen Auffassung ein. Ganz besonders zeigt sich dies in seinem Streben nach einer mechanischen Naturauffassung. Wir verstehen die Dinge nur, wenn wir sehen, wie sie entstehen, und jeder Entstehungsprozefs in der Natur verläuft durch kleine Änderungen (per minima), so dafs er sich unseren Sinnen entzieht. Nur die Wissenschaft entschleiert den verdeckten Vorgang (latens processus), durch den die Erscheinungen kontinuierlich zusammenhängen. Die Sinne lehren uns z. B. nicht, dafs die „Form“ der Wärme Bewegung ist; auch nicht, dafs die Summe der Materie unter allen Veränderungen der Natur die gleiche bleibt.

Zwischen Wissenschaft und Religion macht Bacon einen scharfen Unterschied. Jene baut auf den Sinnen, diese auf übernatürlicher Inspiration. In der Philosophie werden selbst die ersten Prinzipien durch Induktion geprüft; in der Religion sind dagegen die ersten Prinzipien durch Autorität festgestellt. Je absurder und unglaublicher ein göttliches Mysterium ist, um so gröfsere Ehre gibt man Gott, wenn man es glaubt. — Doch behauptet Bacon die Möglichkeit einer rein natürlichen Theologie, indem eben der innere gesetzmäfsige Zusammenhang der Naturursachen das Dasein einer Gottheit bekundet.

In der Ethik unterscheidet Bacon die Lehre vom Ideal (de exemplari) von der Lehre von der Entwicklung des Willens (de cultura animi). Jene findet er schon von den Alten gut dargestellt; diese ist aber noch sehr wenig behandelt.

B. Das neue Weltbild.

Sowohl in seiner Naturauffassung als in seiner Auffassung des Geisteslebens hatte das Mittelalter — insoweit es seine Ideen nicht von der Bibel und der christlichen

Tradition holte — auf dem griechischen Altertum aufgebaut. Seine Medizin lernte es bei Galenos und seine Astronomie bei Ptolemäos, wie seine Philosophie bei Aristoteles. Sein Weltbild entstand durch die Verbindung der aristotelisch-ptolemäischen Lehre mit der biblischen Auffassung: Die Erde steht fest im Mittelpunkt der Welt; um sie herum kreisen, auf soliden aber durchsichtigen Sphären befestigt, der Mond, die Sonne, die Planeten und die Fixsterne. Die Erde und der Raum von der Erde bis zu dem Mond, die sublunarische Welt, ist die Heimat der Veränderlichkeit und der Vergänglichkeit; hier sind die vier Elemente (Erde, Wasser, Luft, Feuer) in stetiger Bewegung, indem sie ihre „natürlichen Stellen“ suchen, denn die Schwere ist die Tendenz, sich herab zu bewegen, die Leichte die Tendenz emporzusteigen. Oberhalb der Mondsphäre waltet der Äther, ein Stoff, der keine „natürliche Stelle“ hat und daher seine Bewegung ewig und mit absoluter Regelmäfsigkeit fortsetzen kann. Die Bewegungen der himmlischen Körper sind — wegen dieser Unveränderlichkeit — ein unmittelbares Bild des Wesens der Gottheit. Sie bewegen sich in Zirkeln, weil der Zirkel die vollkommenste Figur ist; er kehrt ja immer in sich selbst zurück! Die Welt ist durch die Fixsternsphäre begrenzt, die von der Gottheit unmittelbar bewegt wird, während die unteren Sphären von besonderen Sterngeistern bewegt werden.

Dieses Weltbild stimmte nicht nur mit dem überein, was die Autoritäten der Zeit, Aristoteles und die Bibel, lehrten, sondern auch mit dem, was die Sinne unmittelbar zu lehren schienen. Es kostete daher einen schweren Kampf, es zu verdrängen. Man sollte sich ja nicht nur von ehrwürdigen Autoritäten, sondern auch von der gewöhnlichen, sinnlichen Auffassung emanzipieren. Es war das grofse Werk Kopernikus', die Umwälzung zu bewirken. Ohne seine Lehre zu kennen, haben doch zwei Denker an den erkenntnistheoretischen Grundlagen der alten Weltbilder gerüttelt.

a. Schon im fünfzehnten Jahrhundert hat ein tiefsinniger Denker, Nikolaus Cusanus (1401—1464), unter dem

Einflusse neuplatonischer und mystischer Ideen über das begrenzte und ruhende Weltbild der Überlieferung hinaus geführt. In Cues (bei Trier) geboren wurde er von den „Brüdern des gemeinsamen Lebens" erzogen und studierte später in Italien. Er stieg zu hohen kirchlichen Stellungen, und seine Philosophie hat ihren Ausgang von theologischen Spekulationen genommen. In seiner Dreieinigkeitslehre faſst er den Geist als das Prinzip auf, durch welches die durch den Vater und den Sohn bezeichneten Gegensätze verbunden werden: spiritus sanctus est nexus infinitus. Analoge Prinzipien findet er dann in der menschlichen Erkenntnis und in der ganzen Natur. — Gute Abhandlungen über den merkwürdigen Mann sind Falkenbergs „Grundzüge der Philosophie des Nikolaus Cusanus". (Breslau 1880) und M. Jacobis „Das Weltgebäude des Kardinals Nikolaus von Cues" (1904).

Alle Erkenntnis besteht in einem verbindenden und assimilierenden Prozesse. Schon die Sinnesauffassung verbindet die verschiedenen Eindrücke zu einem Ganzen, und dann werden wieder die Sinnesempfindungen zu Vorstellungen, diese endlich zu Begriffen vereinigt. So strebt der Gedanke (intelligentia) immer der Einheit zu — immer aber braucht er einen Gegensatz, etwas „anderes" (alteritas), um sich zu entwickeln. Um die Gegensätze zu überwinden, versucht dann der Gedanke sie als extreme Fälle kontinuierlicher Reihen aufzufassen. So sind Maximum und Minimum durch die kontinuierliche Reihe der Gröſsen verbunden. Aber wir können nicht alle Gegensätze verbinden; unser Gedanke bleibt zuletzt mitten in den Gegensätzen stecken, hat immer etwas auſser sich, das noch nicht verknüpft ist. So wenig wir durch lauter Polygone den Zirkel umkreisen können, so wenig kann unser Gedanke ein Absolutes erreichen, obgleich er immer vorwärts gehen kann. Obgleich wir das Absolute, die Gottheit, nicht begreifen können, begreifen wir doch eben (aus der Natur unseres Denkens), daſs wir es nicht begreifen können, und die Unwissenheit, in der wir enden, ist also eine wissenschaftlich begründete Unwissenheit (docta ignorantia). (Eine der interessantesten Schriften des Cusanus heiſst eben *De docta ignorantia.*)

Auch für die Naturforschung wird diese Grundeigentümlichkeit unseres Erkennens von Bedeutung. Immer sind wir bestrebt, von einem bestimmten Punkte aus kontinuierliche Reihen zu bilden, ohne doch damit zu Ende kommen zu können. So können wir zwar in unseren Gedanken die Materie ins Unendliche teilen, aber in der Erfahrung müssen wir uns immer mit endlicher Teilung begnügen, und der Begriff des Atomes ist daher stets relativ. So geht es auch mit der Bewegung: eine unendliche Bewegung wäre nur möglich, wenn kein Widerstand da wäre. Cusanus ahnt hier das Prinzip der Inertie. So geht es ferner mit allen Ortsbestimmungen: immer orientieren wir uns im Weltall von einem bestimmten Orte aus, das für uns zeitweilig der Mittelpunkt der Welt ist; die Welt als solche kann aber keinen Mittelpunkt und keinen Umkreis haben, und alle Bewegung ist relativ. Die Lehre von der Erde als im Mittelpunkte der Welt stehend ist also falsch. Steht sie aber nicht im Mittelpunkte der Welt, kann sie nicht in Ruhe sein; sie mufs in Bewegung sein, obgleich wir diese Bewegung nicht merken. Es liegt dann auch kein Grund zu der Annahme vor, dafs Entstehungs- und Auflösungsprozesse nur in der sublunarischen Welt stattfinden sollten; vielmehr müssen alle anderen Weltkörper ähnlichen Verhältnissen wie die Erde unterworfen sein. — Derselbe Gedanke also, der nach Cusanus eine Erkenntnis Gottes unmöglich macht, begründet auch die Erkenntnis, dafs das Weltbild nicht, wie man bisher glaubte, begrenzt und ruhend sein kann.

b. Es war für die ästhetische Naturauffassung des Altertums charakteristisch, dafs der Gegensatz von Form und Stoff eine so grofse Rolle spielte. In den „Formen" der Erscheinungen fand man auch ihre Erklärung. Bernardino Telesio (1508—1588) führte (in seinem Werke *De rerum natura* 1565—1587) statt der Form die Kraft (principium agens) ein als den Gegensatz des Stoffes und meinte dadurch, der Erfahrung näher zu kommen. Die „Formen" waren blofse Qualitäten, die nichts erklären konnten. Die alte Lehre von den qualitativ verschiedenen Elementen und ihren „natürlichen" Stellen wird verworfen. Denn es gibt

nur zwei Grundkräfte, eine erweiternde („Wärme") und eine zusammenziehende („Kälte"), und aus ihrer Wechselwirkung sind die verschiedenen „Formen", welche die an sich gleichartige und quantitativ konstante Materie annimmt, zu erklären. „Natürliche" Stellen gibt es nicht, denn der Raum ist gleichartig überall. Die verschiedenen Stellen im Raume bieten als solche keine qualitativen Unterschiede dar.

Telesio war in Cosenza bei Neapel geboren. Günstige äufsere Verhältnisse erlaubten ihm, sich der Wissenschaft zu widmen. Er wirkte als Lehrer in Neapel und stiftete eine Akademie in seiner Vaterstadt. Sein Plan war, eine neue, auf Erfahrung gegründete Lehre der aristotelisch-scholastischen Lehre gegenüber zu stellen. Es fehlte ihm aber an der rechten kritischen Methode, um dieses Ziel zu erreichen, obgleich seine allgemeinen Prinzipien einen entschiedenen Fortschritt bezeichneten. Im einzelnen hat seine Naturphilosophie jetzt kein Interesse. Dagegen hat er interessante Ideen zur Psychologie der Erkenntnis ausgesprochen. Sein Bestreben ist, Denken und Empfinden in möglichst nahe Verbindung zu bringen. Wenn ein vorher in der Totalität seiner Teile und Eigenschaften wahrgenommenes Ding später einmal nur mit einzelnen dieser Teile und Eigenschaften gegeben ist, können wir das Fehlende ergänzen und uns das Ding als Totalität vorstellen, obgleich es nur als Bruchstück gegeben ist. Wir können uns z. B. das Feuer mit allen seinen Eigenschaften vorstellen, obgleich wir es nur leuchten sehen, ohne seine Wärme und seine verzehrende Kraft zu empfinden. In einem solchen Auffassen des bruchstückweise Gegebenen als einer Totalität besteht das Denken (intelligere). Sogar die höchste und vollkommenste Erkenntnis enthält weiter nichts als das Vermögen, mittels der Ähnlichkeit mit einem uns als Totalität bekannten Falle die unbekannten Eigenschaften und Bedingungen der Erscheinungen zu entdecken. Schliefsen ist nur, in dieser Weise die fehlenden Eigenschaften zu erkennen. Durch viele Grade hindurch hängen so die einfachsten sinnlichen Auffassungen mit dem höchsten wissenschaftlichen Denken zusammen, und es ist nicht berechtigt,

unsere Erkenntnis aus zwei verschiedenen Vermögen abzuleiten. Es bleibt doch hier, wie schon Patrizzi, ein Zeitgenosse Telesios, gegen ihn bemerkte, die Frage zurück, ob Ähnlichkeit eine Sinnesqualität in demselben Sinne wie Farbe und Klang sei.

Telesio ist geneigt, aller Materie ein Empfindungsvermögen zuzuschreiben, wie er anderseits die Seele als materiell auffafst (mit Ausnahme eines aus theologischen Gründen angenommenen übernatürlichen Teils der Seele, der eine forma superaddita sei). Wie alle Dinge hat auch jede Menschenseele einen natürlichen Selbsterhaltungstrieb, der die Grundlage der Ethik ist. Die menschlichen Tugenden sind die verschiedenen Eigenschaften, die der Selbsterhaltung dienen können. Weisheit ist eine unentbehrliche Bedingung, die daher bei allen anderen Tugenden mitwirkt (als virtus universalis). Weil inniges Zusammenleben mit anderen eine notwendige Bedingung der Selbsterhaltung ist, sind die sozialen Tugenden, die in dem Begriffe der humanitas zusammengefafst werden, von grofser Bedeutung. Aber der Höhepunkt der Tugend ist der grofse Sinn (sublimitas), der seine Ehre in innerer Reinheit und Tüchtigkeit sucht. — Telesios' Ethik ist für die Renaissancezeit charakteristisch und hat grofse Nachwirkung geübt. Auch seine Naturlehre und seine Psychologie haben grofsen Einflufs, besonders auf Bacon and Bruno gehabt.

c. Der Grundleger des neuen Weltbildes, Nikolaus Kopernikus (Coppernick), wurde in Thorn geboren (1473), studierte in Krakau und an verschiedenen italienischen Universitäten und lebte als Domherr in Frauenburg, teils als Administrator, teils mit Studien beschäftigt. An den grofsen Kämpfen der Zeit nahm er keinen Teil; doch scheint er eine gewisse Sympathie mit der religiösen Bewegung gehabt zu haben, und in seinen letzten Jahren wurde er wegen seiner freieren, humanistischen Geistesrichtung verunglimpft. Schon vom Jahre 1506 an begann er seine neue astronomische Theorie auszuarbeiten, aber er zögerte mit der Ausgabe, und erst auf seinem Totenbette (1543) empfing er ein gedrucktes Exemplar seines Werkes *De revolutionibus orbium coelestium*. —

Hier interessieren uns besonders die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen, die in dem Werke die Grundlage bilden. Es treten zwei solche Voraussetzungen hervor.

Die Natur wirkt immer in der einfachsten Weise. Hiergegen würde es streiten, dafs die ganze Welt sich um einen so kleinen Körper wie die Erde bewegen sollte, und nicht minder, dafs die Bewegungen der Planeten nicht in einfachen Kreisen, sondern in sehr zusammengesetzten Epicykelsystemen geschehen sollten. Dagegen bekommt man ein sehr einfaches Weltbild, wenn die Sonne der Mittelpunkt der Welt ist, und wenn die Erde und die Planeten sich um sie drehen.

Die zweite Voraussetzung ist der schon von Cusanus ausgesprochene Gedanke von der Relativität der Bewegung. Eine wahrgenommene Bewegung kann nicht nur dadurch erklärt werden, dafs das wahrgenommene Ding wirklich seine Stelle im Raum ändert, sondern auch dadurch, dafs das wahrnehmende Subjekt sich bewegt. Wenn wir nun annehmen, dafs die Erde, von welcher aus wir die Bewegungen der Himmelskörper wahrnehmen, selbst in Bewegung ist (um ihre Achse und um die Sonne), dann werden wir ebenso gut (nur einfacher) wie das alte System das Wahrgenommene erklären können.

Kopernikus hielt noch an der Begrenzung der Welt fest, betrachtete den Fixsternhimmel, die Grenze der Welt, als unbeweglich und glaubte an solide Sphären, in welchen die Planeten eingefafst waren. Aber trotzdem hat er eine radikale Umwälzung des Weltbildes vorbereitet. Was die Sinne unmittelbar zu lehren schienen, und was die ehrwürdigsten Autoritäten festgestellt hatten, das sollte sich nun ganz umgekehrt verhalten! Man sollte lernen, dafs das Dasein in sich selbst ganz anders beschaffen sein kann, als es sich der unmittelbaren Anschauung darstellt!

d. Giordano Bruno (1548—1600) ist der tiefsinnigste und mutigste Denker der Renaissancezeit. Von der Philosophie des Altertums stark beeinflufst, benutzt er zugleich Gesichtspunkte, die durch Cusanus und Telesio geltend gemacht waren, und findet eine reale Grundlage seiner Welt-

ansicht in der neuen Astronomie, wie sie von Kopernikus und später von Tycho Brahe entwickelt war.

In Nola in Süditalien geboren trat er frühe in den Dominikanerorden ein, machte sich aber bald der Ketzerei schuldig, und als sein Geist und sein Lebensdrang den Klosterzwang nicht aushalten konnte, floh er aus dem Kloster, legte die Mönchstracht ab und begann ein unruhiges Studien- und Wanderleben, das ihn nach der Schweiz, Frankreich, England und Deutschland führte. Er trat als Lehrer auf in Toulouse, Paris, Oxford und Wittenberg; nirgends fand er aber eine bleibende Stelle, teils wegen der Gegnerschaft der alten Schulen, teils wegen seines unruhigen Geistes. Doch fand er Zeit, seine genialen Werke, unter denen namentlich die in London 1584 herausgegebenen italienischen Dialoge hervorzuheben sind, abzufassen. Er meinte nicht, dafs eine Aussöhnung mit der katholischen Kirche unmöglich wäre; er hoffte, dafs er nach Italien zurückkehren und, ohne wieder ins Kloster zu gehen, seiner literarischen Tätigkeit würde leben können. Nordwärts der Alpen hatte er nicht gedeihen können, und der Protestantismus mit seinen vielen Päpstlein war ihm widriger als die alte Kirche mit dem einen Papste. So kehrte er dann zurück, wurde aber in Venedig von der Inquisition gefangen genommen (1592) und nach sehr langer Gefangenschaft im Jahre 1600 in Rom als Ketzer verbrannt. Er ging in den Tod als ein Held.

Trotz Brunos grofser Begeisterung für Kopernikus, den er wegen des hohen Geistes preist, der ihn über die scheinbaren Zeugnisse der Sinne, an denen die grofse Menge hängen bleibt, erhob, meint er doch, dafs seine Auffassung zu begrenzt war, indem er die Welt als durch die Fixsternsphäre beschränkt betrachtete. Teils aus erkenntnistheoretischen, teils aus religionsphilosophischen Gründen bestreitet Bruno diese Lehre.

α. Nur scheinbar bezeugen die Sinne ein absolutes Weltzentrum und eine absolute Weltgrenze. So oft wir unseren Standpunkt wechseln, bekommen wir einen neuen Mittelpunkt und eine neue Grenze, so dafs jede Stelle in der Welt

bald als Mittelpunkt, bald als Grenzpunkt betrachtet werden kann. Wie mit der sinnlichen Auffassung geht es mit dem Denken: wir können Zahl an Zahl, Gedanken an Gedanken ins Unendliche reihen, ohne dafs eine absolute Grenze möglich wäre. So kann unsere Erkenntnis immer weiter schreiten, und von dieser Wirksamkeit unserer Erkenntnis (la conditione del modo nostro de intendere) schliefst Bruno auf die Beschaffenheit der Welt: sie kann, so wenig wie die Erkenntnis, absolute Ausgangspunkte oder Grenzen haben.

Hieraus folgt, dafs es keine absoluten Stellen gibt. Eine jede Stelle ist durch ihr Verhältnis zu anderen Stellen bestimmt. Ein und derselbe Punkt wird — nach den verschiedenen Punkten, von welchen aus er betrachtet werden kann (respectu diversorum) — Zentrum, Pol, Zenith und Nadir sein können. Daher kann es keine absolute Bewegung geben, und ebensowenig keine absolute Zeit. Die Alten fanden die absolute Zeit in den absolut regelmäfsigen Bewegungen der Fixsterne geoffenbart; aber da die Bewegungen, von jedem Sterne aus gesehen, verschieden erscheinen, gibt es eben so viel Zeiten wie es Sterne gibt. Endlich fällt auch die alte Lehre von einer absoluten Schwere und Leichte; sie war nur haltbar unter der Voraussetzung eines absoluten Weltmittelpunktes. Schwere und Leichte gelten jetzt nur in Beziehung zu den einzelnen Weltkörpern. Die Partikeln der Sonne sind schwer in Beziehung zur Sonne, die Partikeln der Erde in Beziehung zur Erde. Die Schwere ist nach Bruno der Ausdruck eines natürlichen Dranges der Teile, nach dem gröfseren Ganzen, dem sie gehören, zurückzukehren.

Mit dem Prinzip der Relativität hängt das Prinzip der Indifferenz der Natur genau zusammen. Wir können von den Verhältnissen, die wir hier auf der Erde finden, auf die Verhältnisse in anderen Teilen der Welt schliefsen. Wenn wir z. B. sehen, dafs ferne Schiffe unbeweglich zu sein scheinen, obwohl sie sich sehr schnell bewegen, können wir mittelst Analogie annehmen, dafs die Fixsterne nur darum unbewegt zu sein scheinen, weil sie so fern sind. Wir haben kein Recht, wie die Alten und noch Kopernikus glaubten, ihre Unbeweglichkeit dogmatisch zu statuieren.

So kritisiert Bruno die dogmatischen Voraussetzungen, die noch Kopernikus festgehalten hatte. Er sieht aber klar, dafs die Sache mit allgemeinen Reflexionen nicht entschieden ist: nur neue Erfahrungen können den eigentlichen Beweis geben. Aber er meint mit Recht, dafs man die Sache nicht unbefangen untersuchen kann, wenn man die alte Hypothese dogmatisch festhält. — Auf einem wichtigen Punkte konnte er sich auf bestimmte Beobachtungen stützen. Er bestritt die noch von Kopernikus angenommene Lehre, dafs die Sterne in soliden Sphären befestigt waren: wenn die Erde sich frei im Raume bewegen kann, müssen die Sterne es auch können! Und diesen Schlufs fand er dann durch die Untersuchungen Tycho Brahes über die Kometen bestätigt: diese gehen ja quer durch die „Sphären", die mit ihren Kristallmassen die Weltregionen voneinander scheiden sollten! — Damit fällt auch der Gegensatz von Himmel und Erde, von einem unveränderlichen und einem veränderlichen Teil der Welt weg.

β. Religionsphilosophisch geht Bruno von der Unendlichkeit der Gottheit aus. Wenn nun die Ursache oder das Prinzip der Welt unendlich ist, dann mufs die Wirkung, das Weltall, auch unendlich sein! Wir können nicht glauben, dafs die göttliche Fülle in einer begrenzten Welt ihren Ausdruck finden könnte; nur eine Unendlichkeit von Wesen und Welten wird jene Fülle zur Entfaltung bringen können.

Diese Lehre von der Unendlichkeit der Welt hat Bruno teils in den Dialogen *Cena de le ceneri* und *Del' infinito universo e mondi* (1584), teils in dem lateinischen Lehrgedicht *De Immenso* (1591) entwickelt. Es haben diese Werke eine epochemachende Bedeutung in der menschlichen Geistesgeschichte. Wie sich Bruno selbst durch die grofsen Ausblicke von einem engen Kerker ausgelöst fühlte, so ist jetzt der menschliche Geist einer unbegrenzten Welt gegenüber gestellt, die ihm immer neue Erfahrungen und neue Probleme bringen kann.

γ. In dem Dialoge *De la causa, principio e uno* (1584) hat Bruno seine allgemeinen philosophischen Grundgedanken,

die natürlich in genauem Zusammenhange mit seinem neuen Weltbilde stehen, entwickelt.

Wie der Gegensatz von Himmel und Erde durch das neue Weltbild wegfällt, so arbeitet Bruno überhaupt darauf hin, alle Gegensätze durch eine tiefer gehende Betrachtung aufzuheben. Die scharfen Gegensätze haben in unserem Denken ihren Ursprung, und wir haben kein Recht, sie der Natur selbst zuzuschreiben. Mit Unrecht haben z. B. Plato und Aristoteles in der Natur einen Unterschied von Form und Stoff angenommen. Es gibt keinen absoluten Stoff — ebenso wenig wie es eine absolute Stelle oder eine absolute Zeit gibt. Ein absoluter Stoff wäre ein absolut Passives, das nur von aufsen geformt und entfaltet werden könnte. In der Natur werden aber die Formen nicht von aufsen in den Stoff hineingebracht, wie wenn ein menschlicher Künstler einen Stoff formt; sie entstehen durch Entwicklung aus dem eigenen Innern der Natur. Der Stoff ist nicht minder göttlich als die Form und besteht unter immer wechselnden Formen, wie schon die alten Atomisten gelehrt hatten. Es waltet in der Natur ein stetiger Kreislauf — von den unorganischen Stoffen durch die organischen Prozesse hindurch und zum Unorganischen zurück. Dieser Gedanke hatte sogar, nach Brunos eigener Aussage, eine Zeitlang so grofse Macht über ihn, dafs er geneigt war, die Formen und das Geistige in der Welt als etwas Äufserliches und Verschwindendes zu betrachten. Dann sah er aber ein, dafs die Form und der Geist nicht weniger als der Stoff ihren Grund in einem ewigen Prinzipe haben müssen, und er erkannte, dafs es potenziell (secondo la sostanza), obgleich nicht immer aktuell (secondo l'atto), ein geistiges Prinzip in allem geben mufs. Zuletzt liegt ein Wesen allem zugrunde, ein Wesen, in welchem die Gegensätze von Stoff und Form, Möglichkeit und Wirklichkeit, Materie und Geist nicht gelten. Es wird „Ursache“ genannt, insoweit es als von der Welt verschieden gedacht wird, „Prinzip“, insoweit es als in den Erscheinungen wirkend gedacht wird. Die Gottheit ist uns nicht fern; sie wirkt in unserem Selbsterhaltungstriebe und steht in innerlicherer Beziehung zu uns, als wir zu uns selbst stehen. Sie

ist die Seele unserer Seele, wie sie die Seele der ganzen Natur ist, die durch den Raum alles Existierende in Wechselwirkung bringt.

Der Höhepunkt des Denkens ist zugleich seine Grenze, indem wir ohne Gegensätze nicht denken können. Jede Begriffsbestimmung ist eine Begrenzung, und darum kann kein Begriff das unendliche Prinzip ausdrücken. Nur eine negative Theologie — d. h. eine solche, die die Begrenzungen und Gegensätze von der Vorstellung der Gottheit entfernt — ist möglich. Die positive Theologie, die das unendliche Prinzip durch bestimmte Prädikate ausdrücken will, hat nur praktische, erbauliche und pädagogische Bedeutung; sie spricht zu denen, die sich zur theoretischen Betrachtung der Welt nicht zu erheben vermögen. Gott wird doch besser durch Stillschweigen als durch Reden geehrt.

δ. Die bisher entwickelten Ideen charakterisieren die Hauptperiode der philosophischen Entwicklung Brunos. Wir können aber (mit Felice Tocco in seinem lehrreichen Werke „Opere latine de G. Bruno" 1889) aufser dieser Periode eine vorausgehende und eine spätere unterscheiden. — In seiner ersten Periode hatte die Philosophie Brunos einen mehr platonisierenden Charakter, indem er den höchsten Gegenstand der Erkenntnis in den allgemeinen Ideen sieht und die Welt als eine Emanation Gottes betrachtet *(De umbris idearum.* 1582). Unter Ideen scheint er doch nicht eigentlich (wie Platon) Allgemeinbegriffe zu verstehen, sondern Gesetze, die einen realen Zusammenhang (z. B. zwischen den verschiedenen Teilen des Körpers) bezeichnen. — Die letzte Periode, die sich besonders in *De triplici minimo* (1591) kundgibt, betont die einzelnen Elemente des Daseins, zwischen welchen der reale Zusammenhang besteht. Was sich unseren Sinnen als kontinuierlich darstellt, besteht doch aus Teilen. Die letzten (oder ersten) Teile nennt Bruno Atome, Minima oder Monaden. Es gibt verschiedene Klassen von Monaden, und selbst die Welt und Gott werden als Monaden bezeichnet, wenn sie als Einheiten betrachtet werden.

Zwischen den drei Standpunkten Brunos — der Ideen-

lehre, der Substanzlehre und der Monadenlehre — finden doch nur graduelle Unterschiede statt.

ε. Die Ethik Brunos steht mit seiner Weltanschauung in genauer Übereinstimmung. In der Schrift *Spaccio de la bestia trionfante* (1584) gibt er eine neue Wertschätzung der menschlichen Tugenden. Sie ist besonders durch den hervorragenden Platz charakterisiert, der dem Wahrheitsstreben und der Arbeit gegeben wird. Die Wahrheit ist die Voraussetzung aller gültigen Wertschätzung, und die Arbeit ist eine Folge der Aufgabe, die dem Menschen gestellt ist, nicht nur der Natur zu folgen, sondern eine neue, höhere Natur hervorzubringen, damit der Mensch der Gott der Erde werden kann. In einer anderen Schrift, *Degli eroici furori* (1585) schildert Bruno den heroischen Menschen, der weifs, dafs das Höchste nur durch Kampf und Leiden gewonnen werden kann, und doch in seinem Streben nicht ermattet, weil Schmerz und Gefahr nur für die sinnliche Betrachtung, nicht vom Gesichtspunkte der Ewigkeit (ne l'occhio del eternitade) Übel sind. Je höher das Ziel, um so gröfser der Schmerz, der möglich ist. Aber der heroische Mensch freut sich, weil ein edles Feuer in ihm entflammt ist, — sollte auch das Ziel nicht erreicht, und die Seele durch das tiefe Sehnen verzehrt werden. — Diese tapfere Lebensweisheit ist ein Zeugnis des Charakters Brunos, wie er in seinem Leben und in seinem Märtyrertode hervortrat.

C. Die neue Wissenschaft.

So grofse Bedeutung die freie Forschung auf dem Gebiete der Geisteswissenschaft hatte, und so gewaltig die Änderung des Weltbildes war, übte doch die Grundlegung der modernen Naturwissenschaft noch gröfseren Einflufs auf das menschliche Leben. Auch hier war die Erneuerung des Altertums mitwirkend, namentlich das Studium der Archimedischen Schriften. Die wesentliche Ursache liegt doch in dem grofsen Interesse für Industrie, Mechanik und Ingenieurarbeiten, die sich besonders in den italienischen Städten

entwickelten. Galilei weist im Anfang seines Hauptwerkes darauf hin. Es mufste sich dann auch natürlich ein Drang entwickeln, die Gesetze, nach denen solche Arbeiten möglich waren, kennen zu lernen. Und von den menschlichen Werken ging man dann zu den grofsen Werken der Natur, indem man mehr oder weniger bewufst auf einer Analogie zwischen der menschlichen Mechanik und der Wirksamkeit der Natur baute.

Durch die neue Naturwissenschaft wurde eine neue Methode, ein neues Organ geschaffen. An Stelle von Spekulation und Konstruktion einerseits und blofser Sammlung von Wahrnehmungen anderseits traten nun Beobachtung und Experiment in genauer Wechselwirkung mit Analyse und Berechnung. Der menschliche Geist entwickelte hier neue Funktionen, deren Wesen und Wert der philosophischen Erkenntnislehre neue Aufgaben setzen mufsten. Und weil die neue Methode beinahe ausschliefslich auf dem materiellen Gebiete angewendet wurde, mufste der Begriff der Materie mehr in den Vordergrund kommen, und das Problem vom Verhältnisse des Geistigen und des Materiellen konnte eigentlich erst jetzt scharf und bestimmt festgestellt werden. Auch für Ethik und Religionsphilosophie gab es hier neue Daten: Das Selbstvertrauen des Menschen wurde erhöht; das soziale Leben entwickelte sich in neuen Formen, besonders durch die fortschreitende Teilung der Arbeit, die durch mechanische Erfindungen möglich und notwendig wurde; wegen der jetzt mehr und mehr herrschenden Überzeugung von dem Walten fester Naturgesetze mufste das religiöse Problem anders und schärfer als bevor gestellt werden. Das theoretische und praktische Verhältnis der Menschen gegenüber der Welt wurde in bedeutungsvoller Weise geändert.

Drei Männer sind als die eigentlichen Grundleger der neuen Wissenschaft zu nennen.

a. Leonardo da Vinci (1452—1519), der grofse Künstler, dessen allseitige Begabung ihn zu einem der merkwürdigsten Erscheinungen der Renaissancezeit macht, hat naturwissenschaftliche und philosophische Fragmente

von grofsem Interesse nachgelassen. Seine Manuskripte wurden zerstreut und erst in den letzten Jahren des 19. Jahrhunderts teilweise herausgegeben. (Eine gute Sammlung hat H. P. Richter, London 1883, gegeben. Eine deutsche Übersetzung der wichtigsten Fragmente von M. Herzfeld erschien in Leipzig 1904.)

Die Erfahrung ist die gemeinsame Mutter alles Wissens. Aber wir können nicht bei der blofsen Wahrnehmung stehen bleiben. Es gilt das innere Band der Natur (freno e regula interna), das die Dinge und die Begebenheiten zusammenhält, zu finden. Und dies ist nur mit Hilfe der Mathematik möglich: nur auf dem Wege der mathematischen Schlüsse können wir von den gegebenen Erscheinungen zu anderen, noch nicht gegebenen Erscheinungen kommen. Es spricht sich schon hier das Charakteristische der neuen Methode, nämlich die exakte Wechselwirkung von Induktion und Deduktion aus. — Die speziellen Äufserungen Leonardos zeugen von einem derben Naturalismus. Die Seele kennen wir nur in ihren Funktionen und in ihrem Wirken als organisches Prinzip; — wer mehr wissen will, mufs die Mönche fragen! In der Natur findet ein grofser Kreislauf statt zwischen dem Unorganischen und dem Organischen, und zwischen dem Unbeseelten und dem Beseelten. Die Natur geht immer die einfachsten Wege, und wir können daher eine grofse Zukunft für das Naturerkennen hoffen. — Leonardo hat interessante Antizipationen der Gesetze der Inertie und der Energie ausgesprochen. Er steht in seiner eigenen Zeit einsam da; erst ein Jahrhundert später werden fernere Schritte auf dem von ihm eingeschlagenen Wege gemacht.

b. Bei Johannes Kepler (1571—1630), dem berühmten Astronomen, sehen wir eine interessante Entwicklung von einer mystisch-kontemplativen zu einer exakt-naturwissenschaftlichen Auffassung. In seiner ersten Schrift (*Mysterium cosmographicum* 1597) geht er von theologischen und pythagoräischen Voraussetzungen aus: das Universum ist ein Bild Gottes, und daher müssen sich in den Bahnen und den Bewegungen der Himmelskörper gewisse harmonische

und einfache geometrische Verhältnisse kundgeben. Der heilige Geist offenbart sich in den harmonischen Gröfsenverhältnissen der Himmelserscheinungen, und Kepler meint, diese Gröfsenverhältnisse konstruieren zu können. Später aber hielt er nur die allgemeine Überzeugung fest, dafs gewisse quantitative Verhältnisse zwischen den Bewegungen der Planeten stattfinden müfsten, und in den nach ihm benannten Gesetzen hat er das Resultat aus Tycho Brahes Beobachtungen gezogen. Er stellte jetzt die quantitativen Verhältnisse nach den Ergebnissen der Erfahrung fest. Die Wechselwirkung von Erfahrung und Mathematik ward jetzt seine Methode. — Wie er zuerst seine Voraussetzung, dafs die Natur nach mathematischen Gesetzen wirkt, theologisch begründete, so meinte er ferner, dafs die Planeten durch besondere Planetenseelen in ihren Bahnen geleitet würden, wie das ganze Weltsystem durch die in der Sonne wohnende Weltseele gelenkt wurde. Seine Naturerklärung war also ganz animistisch oder mythologisch. Später behauptete er, dafs man in der Wissenschaft nur solche Ursachen annehmen darf, die selbst in der Erfahrung aufgezeigt werden können. Eine solche Ursache nannte er vera causa. Er verwarf dann jene Sternseelen, die ja nimmer selbst in unserer Erfahrung gegeben sind. In seiner *Astronomia nova s. physica coelestis* (1609) tut er den Schritt von Theologie und Animismus zur reinen Naturwissenschaft. Seine Überzeugung von der Wichtigkeit und Gültigkeit der quantitativen Methode begründet er übrigens nicht nur theologisch, sondern auch psychologisch und empirisch. Die mathematische Erkenntnis ist die klarste und sicherste, die wir haben, und daher müssen wir sie so weit als möglich anwenden. In qualitativer Rücksicht erscheinen die Naturprozesse verschieden nach den Auffassungsweisen der verschiedenen Subjekte (pro habitudine subjecti); völlige Sicherheit und Objektivität erreichen wir nur durch die quantitative Methode. Endlich zeigt die Erfahrung, dafs alle materiellen Erscheinungen quantitative, besonders geometrische Eigenschaften haben: „wo Materie ist, kann ge-

messen werden" (ubi materia, ibi geometria). Die Welt ist faktisch der Quantität teilhaft (mundus participat quantitate).

Seine allgemeine Auffassung der wissenschaftlichen Methode hat Kepler besonders in seiner *Apologia Tychonis* entwickelt. Alle Wissenschaft baut auf Hypothesen. Aber Hypothesen sind keineswegs willkürliche Vorstellungen. Sie sollen ihre Berechtigung dadurch dartun, dafs die aus ihnen gezogenen Folgerungen mit den wirklich gegebenen Erscheinungen übereinstimmen und nicht zu Absurditäten führen. Die Wissenschaft beginnt mit der Beobachtung, bildet darauf ihre Hypothesen und sucht endlich die Ursachen, durch die der Zusammenhang der Erscheinungen erklärt werden kann.

c. Galileo Galilei (1564—1642) ist der eigentliche Grundleger der neuen Naturwissenschaft, indem er das klarste Bewufstsein der neuen Methode — Wechselwirkung von Induktion und Deduktion — bekundet.

Wenn Induktion eine Untersuchung aller möglichen Fälle sein sollte, wäre induktives Schliefsen unmöglich. Dagegen wäre es möglich, die am meisten charakteristischen Fälle zu untersuchen, um dann durch Analyse dieser Fälle einen Satz als Vermutung aufzustellen und endlich die aus diesem Satze durch Deduktion entwickelten Konsequenzen als mit der Erfahrung übereinstimmend darzutun. Um jene Deduktion und diese Übereinstimmung genau durchführen zu können, mufs man mit quantitativen Bestimmungen operieren, und es gilt daher die Erscheinungen genau zu messen. Der Wahlspruch Galileis war: alles Mefsbare zu messen und mefsbar zu machen, was sich nicht unmittelbar messen läfst.

Schon Kepler hatte gelehrt, dafs ein Körper nicht von selbst von Ruhe zur Bewegung übergehen kann. Galilei geht einen Schritt weiter. Es schien ihm das einfachste — und wie Kopernikus, Bruno und Kepler betrachtet er das Prinzip der Einfachheit als ein Weltgesetz — dafs ein Ding in dem Zustande, in welchem es ist, bleibt, wenn keine äufsere Einwirkung eintritt. Ein Körper kann daher auch

nicht von selbst seine Bewegung ändern oder von Bewegung zur Ruhe übergehen. Könnten alle äufseren Einwirkungen weggehalten werden, würde ein bewegter Körper seine Bewegung mit der einmal gegebenen Geschwindigkeit fortsetzen. Dies ist freilich ein idealer Fall, indem ein absolut leerer Raum nicht herstellbar ist; aber Galilei zeigte, dafs, je glätter die Kugeln, die er durch Pergamentrinnen laufen liefs, und je glätter gleichzeitig diese Rinnen waren, um so länger setzten die Kugeln ihren Lauf fort. So war das Prinzip der Inertie erwiesen. Nur meinte Galilei, dafs nicht nur die geradlinige Bewegung, sondern auch die Kreisbewegung, die er auch als eine einfache und natürliche Bewegung ansah, fortwähren würde, wenn äufsere Hinderungen weggehalten werden könnten. — Auch in seiner Untersuchung über die Fallbewegung geht er von dem Prinzip der Einfachheit aus, um dann später zu zeigen, dafs es durch Erfahrung und Versuch bestätigt wird. „Wenn ein aus der Ruhestellung aus bedeutender Höhe herabfallender Stein allmählich neuen Zuwachs der Geschwindigkeit erhält, weshalb soll ich dann nicht glauben, dafs solcher Zuwachs auf die allereinfachste Weise entsteht? Und wir werden keinen einfacheren Zuwachs finden können als den, der stets auf gleiche Weise hinzutritt.“ — Aus dem Prinzip der Inertie und aus dem Fallgesetz folgt nun weiter, dafs wir nicht nur auf die aktuelle, sinnliche Bewegung achten müssen, sondern auch auf die Kraft oder Anregung (energia, momento, impetu) zur Bewegung, die in jedem Augenblick vorhanden ist.

Die neue Bewegungslehre als Grundlage der gesamten Physik hat Galilei in seinem *Discorsi delle nuove scienze* (1638) entwickelt. — In seinem *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo* (1632) hatte er einen Vergleich zwischen dem ptolemäischen und dem kopernikanischen Weltsystem angestellt, wie er meinte, ohne Partei zu nehmen, aber so, dafs seine eigentliche Meinung nicht unzweifelhaft sein konnte. Dies führte die Katastrophe seines Lebens herbei. Schon früher (nach seiner Entdeckung der Jupitermonde und der Sonnenflecke) hatte er sich öffentlich zugunsten des

kopernikanischen Systems ausgesprochen. Als nun das Inquisitorenkollegium im Jahre 1616 das Werk des Kopernikus auf die Liste der verbotenen Bücher gesetzt hatte, soll er dem Kardinal Bellarmin versprochen haben, der kopernikanischen Lehre nicht zu huldigen, noch sie zu verbreiten. Er meinte in seinem Dialog nicht gegen dieses Versprechen gehandelt zu haben, da er sich hypothetisch ausgesprochen hatte. Aber das Buch wurde verboten, und der siebzigjährige Greis mufste — unter Drohung der Folter — feierlich „die falsche Lehre“, dafs die Erde nicht der Mittelpunkt der Welt wäre, und dafs sie sich bewege, abschwören. Er stand bis zu seinem Tode unter der Aufsicht der Inquisition und mufste seine Werke im Auslande drucken lassen.

Schon oben ist bemerkt, dafs die kopernikanische Weltauffassung ein grofses Beispiel davon war, dafs wir unsere Vorstellungen nicht ohne weiteres als Ausdruck der eigentlichen Realität betrachten dürfen. Diese Seite der neuen Ansicht wird von Galilei stark hervorgehoben: „Denkt euch die Erde fort — dann gibt es weder Sonnenaufgang noch Sonnenuntergang, auch keinen Horizont, keinen Meridian, keinen Tag und keine Nacht!“ Diesen Gedanken erweitert er dann auf die ganze sinnliche Naturauffassung. Er erklärt im Dialoge, er habe nie begreifen können, wie eine Umwandlung der Stoffe ineinander möglich sei. Wenn ein Körper Eigenschaften bekommt, die er zuvor nicht hatte, müsse dies durch eine geänderte Ordnung der Teile erklärt werden, bei welcher nichts zugrunde gehe und nichts entstehe. Hier ist das Prinzip klar ausgesprochen, dafs ein Verständnis der qualitativen Veränderungen nur möglich ist, wenn wir sie als quantitative Veränderungen auffassen können. Schon in einer älteren Schrift *(Il saggiatore* 1623) hatte Galilei diese Auffassung, und zwar noch stärker ausgedrückt. Nur Figur, Gröfse, Bewegung und Ruhe dürfen wir den Dingen selbst zuschreiben; sie sind die ersten und realen Eigenschaften (primi e reali accidenti). Dagegen ist es ein sinnliches Vorurteil, Geschmack, Geruch, Farbe, Wärme usw. als absolute Eigenschaften der Dinge zu betrachten. Sie sind Namen, die wir den Dingen geben, wenn

sie gewisse Empfindungen in uns hervorrufen, und sie haben ihren Sitz nicht in den Dingen, sondern in unserem Körper. Sie würden wegfallen, wenn das corpo sensitivo wegfiele. — Diese Lehre, in welcher das Prinzip der mechanischen Naturauffassung ausgesprochen ist, wurde von grofser Bedeutung in den erkenntnistheoretischen Untersuchungen der folgenden Zeit.

Zweites Buch.

Die großen Systeme.

Die neuen Interessen, Gesichtspunkte und Entdeckungen, welche die Renaissancezeit gebracht hatte, mufsten natürlich das Bestreben hervorrufen, auf der damit gegebenen Grundlage eine neue, in sich zusammenhängende Weltanschauung zu entwickeln. Es mufste sich ein Drang regen, die letzten Konsequenzen der neuen Anschauungen zu ziehen. Zu jeder Zeit regt sich in dem menschlichen Geiste mehr oder minder ausgeprägt ein Drang, sein Wissen in einer Totalanschauung zusammenzufassen, und ein solcher Drang fand gute Entwicklungsbedingungen, als die Gärung und der Streit der Renaissance von ruhigeren Zeiten abgelöst worden war. Es stellte sich besonders die Aufgabe, das neue Weltbild und die neue Wissenschaft mit dem übrigen Inhalt des Geistes zu vereinigen. Bruno hatte hier schon vorgearbeitet; er war aber noch nicht von der neuen wissenschaftlichen Erklärungsweise durchdrungen; die mechanische Naturauffassung, durch die so viele Probleme schärfer gestellt werden, konnte noch nicht seine Problemstellung bestimmen.

Von den vier Hauptproblemen steht jetzt das Daseinsproblem in erster Reihe. Im Vergleich mit ihm treten die anderen Probleme zurück, obgleich sie mitunter ihre Stacheln fühlen lassen. Man geht dreist auf dem Wege der Konstruktion zur Lösung der tiefsten Fragen. Bei Descartes, dem ersten in der Reihe der grofsen Systematiker, finden wir noch, nicht nur in seinen Vorarbeiten, sondern auch in der definitiven Darstellung, ein deutliches Streben, durch

eingehende Analyse den Weg zur spekulativen Konstruktion zu bahnen. Bei Hobbes und Spinoza aber ist die Konstruktion überwiegend; nur auf mehr indirektem Wege können wir entdecken, durch welche Tatsachen und Analysen die Denker zu ihren Definitionen und Axiomen gelangt sind. Bei Leibniz, dem vierten und letzten in der Reihe, beginnt wieder das analytische Denken ausdrücklicher hervorzutreten. Er bildet den Übergang zum achtzehnten Jahrhundert, in welchem das Erkenntnis- und das Wertschätzungsproblem eine entschieden vorherrschende Stellung gewinnen.

Mit dem Vorwiegen der Konstruktion steht der dogmatische Charakter der Gedankenversuche in Verbindung. Die Prinzipien der mechanischen Naturwissenschaft werden als absolute, objektive Wahrheiten betrachtet. Leibniz steht auch hier in einem gewissen Gegensatz zu seinen Vorgängern, indem er auch die „ersten und realen“ Eigenschaften der Dinge, die in der mechanischen Naturwissenschaft als absolute Data betrachtet werden, einer kritischen Analyse unterwirft.

a. René Descartes (1596—1650) kann der eigentliche Grundleger der neueren Philosophie genannt werden, weil er zuerst methodisch die letzten Voraussetzungen der Erkenntnis aufsucht und weil er der erste war, in dessen Lehre die mechanische Naturerklärung einen entschiedenen Einflufs auf die Problemstellung gewann. Er geht den analytischen Weg, um die Voraussetzungen zu finden, schlägt aber sehr schnell zur Konstruktion um, indem er die Prinzipien der mechanischen Naturauffassung als notwendig und rationell dartun zu können glaubt. Einen absoluten Schlufspunkt des Denkens findet er in dem Gottesbegriffe, dessen Gültigkeit er auf dem Wege des Denkens begründet. So gehen energisches Suchen und dogmatisches Abschliefsen bei Descartes in eigentümlicher Weise nebeneinander.

Descartes war der Sohn eines französischen Adelsmannes, und seine ökonomische Unabhängigkeit machte es ihm möglich, sein Leben ganz dem Denken und Forschen zu widmen. In seinem *Discours de la méthode* (1637) hat er eine interessante philosophische Selbstbiographie gegeben.

Auf einem Jesuiterkollegium erzogen, war er nach Vollendung der Schulzeit mit seinen Kenntnissen sehr unzufrieden, obgleich er die besten Lehrer der Zeit gehabt hatte. Er wufste vieles — aber der Zusammenhang und die klare Grundlage fehlten. Die Mathematik, die er besonders liebte, schien ihm doch nur Hirngespinst. Er stürzte sich dann ins Weltleben hinein, hin und wieder doch immer von dem Erkenntnisdrange zur Einsamkeit zurückgeführt. Er beschlofs dann, das praktische Leben im Kriege und an den Höfen kennen zu lernen. Aber immer wieder kehrte er zum stillen Denken zurück. Als er 1619 mit der Armee des Kurfürsten von Bayern ins Winterquartier gegangen war, erlebte er eine wissenschaftliche Erweckung. Hell und klar zeigte sich ihm in einem Augenblick des Enthusiasmus ein Ausweg aus seinem Zweifel. Wenn wir mit dem Einfachsten und Klarsten beginnen und dann Schritt für Schritt zu den mehr zusammengesetzten Fragen übergehen, wird die verwirrende Mannigfaltigkeit unserer Vorstellungen verschwinden. Unsere Gedanken können dann so geordnet werden, dafs die folgenden immer aus den vorausgehenden abgeleitet werden können. Diese Idee leitete ihn sowohl in seinen mathematischen als in seinen philosophischen Arbeiten. Nach einigen Studienjahren in Paris zog er sich nach Holland zurück, wo er mehr ungestört arbeiten zu können glaubte. Ein Motiv, Frankreich zu verlassen, waren doch gewifs auch die strengen Verbote, die gegen antischolastische Lehren gerichtet wurden. Auch in Holland wurde er in Streitigkeiten verwickelt, indem die protestantischen Theologen nicht minder als die katholischen seine Philosophie als gefährlich betrachteten. Seine letzten Jahre brachte er in Schweden zu, indem er einer Einladung der Königin Christina gefolgt war.

α. Descartes, der selbst ein grofser Mathematiker (Grundleger der analytischen Geometrie) war, fand den Unterschied zwischen Geometrie und Philosophie darin, dafs jene die Konsequenzen aus unbezweifelten Prinzipien zieht, während der Streit in der Philosophie eben die Prinzipien selbst angeht. Um die Prinzipien zu finden und zu begründen,

müssen wir die analytische Methode anwenden, d. h. von dem Gegebenen oder vorläufig Feststehenden auf dessen Voraussetzungen zurückgehen. Die Analyse führt nun zuletzt zu ganz einfachen Anschauungen (Intuitionen), die unmittelbar durch Erfahrungen veranlafst werden. Von dieser Art sind die unmittelbaren Gedankenübergänge, z. B. dafs ein Triangel von drei Linien begrenzt ist, — dafs dasselbe Ding nicht auf einmal sein und nicht sein kann, — dafs alles eine Ursache hat, — dafs in der Wirkung nicht mehr als in der Ursache sein kann, — dafs ich sein mufs, wenn ich denke. (*Règles pour la direction de l'esprit*, wahrscheinlich 1628—1629 abgefafst.) Von diesen in seinen Augen einfachen „Intuitionen" hat er später (im „Discours" und in den 1641 erschienenen *Meditationes)* die zuletzt angeführte zugrunde gelegt. Jeden Inhalt oder Gegenstand der Erkenntnis könnten wir bezweifeln; alle Wahrnehmungen und Annahmen könnten illusorisch sein. Aber es gibt eine bestimmte Grenze des Zweifels. Selbst der radikalste Zweifel setzt ein Denken voraus. Das Denken ist eine Realität, wären auch alle seine Resultate illusorisch. Das Wort Denken nimmt Descartes in weitester Bedeutung: Denken ist alles, was mit Bewufstsein in uns vorgeht. Wenn sein berühmter Satz lautet: Je pense, donc je suis! (Cogito ergo sum!), dann könnte er also ebensogut gesagt haben: Je sens, je veux, donc je suis! — Ungenau ist das Wort „also" (donc, ergo); denn Descartes betrachtet den Satz nicht als einen Schlufs, sondern als eine unmittelbare Intuition, einen einfachen Gedankenschritt, durch welchen wir uns bewufst werden, dafs wir bewufst sind. — Die Klarheit und Deutlichkeit, mit der sich diese Intuition kundgibt, ist für Descartes ein Mafsstab, nach welchem wir andere Sätze prüfen können. Zwei Intuitionen sind ihm aber klar und selbsteinleuchtend wie dieser erste, nämlich der Satz, dafs alles eine Ursache hat, und der, dafs in der Wirkung nicht mehr als in der Ursache erhalten sein kann.

Wenn wir nun unsere verschiedenen Vorstellungen untersuchen, finden wir, dafs einige von diesen durch äufsere und endliche Ursachen erklärt werden können, und

dafs andere von uns selbst hervorgebracht werden, aber dafs es eine Vorstellung gibt, die eine unendliche Ursache voraussetzt — nämlich die Gottesvorstellung. Ich bin selbst (was schon die Tatsache, dafs ich zweifeln kann, beweist) ein endliches, unvollkommenes Wesen, und ich kann daher die Vorstellung eines unendlichen, vollkommenen Wesens nicht selbst gebildet haben. Diese Vorstellung mufs ihre Ursache in einem unendlichen Wesen haben. Nur dadurch wird es erklärlich, dafs mein Gedankenvermögen, sobald es zu voller Entwicklung gelangt, diese Vorstellung bildet. Sie ist „angeboren“, nicht so, dafs sie gleich am Anfang des Lebens entspringt, sondern in der Bedeutung, dafs es in der Natur unseres Gedankenvermögens eine Anlage, sie zu bilden, gibt. — Descartes hat aber noch einen anderen Beweis der Existenz Gottes: Gott, das vollkommene Wesen, mufs existieren; denn Existenz ist eine Vollkommenheit, und wir würden also uns selbst widersprechen, wenn wir die Nichtexistenz Gottes leugnen wollten. Dies ist der sogenannte ontologische Beweis, der in dem Begriffe Gottes seine Existenz enthalten findet.

Jetzt erst, nachdem Descartes die Gültigkeit der Gottesvorstellung (freilich mit Hilfe des Kausalsatzes) erwiesen hat, ist ihm die Gültigkeit unserer Erkenntnis gesichert: denn ein vollkommenes Wesen kann nicht betrügen. Wie Kepler seiner Überzeugung von der mathematischen Gesetzmäfsigkeit der Welt eine theologische Begründung gab, so gibt Descartes der Erkenntnis der Realität überhaupt eine Grundlage in dem Gottesbegriffe. Gott ist aber hier nicht eigentlich ein spezifisch religiöser Begriff, sondern ist eine Bezeichnung des grofsen Zusammenhanges der Naturerscheinungen. So heifst es in der sechsten Meditation: „Unter Natur überhaupt (natura generaliter spectata) verstehe ich nichts anderes als entweder Gott selbst oder auch den von Gott eingerichteten Zusammenhang (coordinatio) aller geschaffenen Dinge.“ Alles, was als wahr anerkannt werden soll, mufs in diesem grofsen Zusammenhange seinen Platz finden können. Das Kriterium, mittels dessen wir zwischen Traum und Wachen unterscheiden können, ist

eben dies, dafs die einzelnen Erfahrungen des wachen Lebens ohne Unterbrechung des Zusammenhanges mit allen Erfahrungen und Erinnerungen verknüpft werden können. — Descartes hat nicht gesehen, dafs dieses Kriterium schon in dem Kausalprinzip gegeben ist, so dafs er sich den Umweg durch den Gottesbegriff hätte ersparen können. Durch die Aufstellung jenes Kriteriums hat er den Grund eines neuen Wahrheitsbegriffes gelegt, nach dem die Wahrheit den inneren Zusammenhang der Wahrnehmungen und Vorstellungen, nicht ihre Übereinstimmung mit etwas nicht Wahrgenommenen ist.

Descartes ist selbst darüber klar, dafs der Gottesbegriff, in dem er die Grundlage der Wissenschaft findet, nicht der populäre ist. Wenn man — sagt er — Gott als ein endliches Wesen, das von Menschen verehrt werden kann, auffafst, ist es kein Wunder, dafs es Menschen gibt, die seine Existenz leugnen. Aber Gott ist die absolute Substanz, d. h. ein Wesen, das durch sich selbst (per se) existiert, keines anderen Wesens bedarf, um zu existieren. Den Begriff der Substanz gebraucht Descartes allerdings auch von endlichen Wesen (z. B. von der Materie und von der Seele); er erklärt aber, dafs der Begriff nicht eindeutig (univoce) von dem unendlichen und dem endlichen Wesen gebraucht werden kann, indem die endlichen Wesen immer abhängig sind und daher nur uneigentlich Substanzen heifsen. Nach dem weiteren, uneigentlichen Sprachgebrauche bedeutet „Substanz“ so viel als Ding oder Wesen, Subjekt oder Träger gewisser Eigenschaften.

β. Die theologische Idee ist nicht nur die Garantie der Realität der Dinge, sondern aus ihr werden auch die ersten Prinzipien der Naturwissenschaft abgeleitet *(Principia Philosophiae.* 1644).

Die Aufgabe unserer Sinnesempfindungen ist, uns in unserem Handeln zu leiten. Um dies tun zu können, brauchen sie nicht den Dingen selbst ähnlich zu sein, wenn sie ihnen nur entsprechen. Wollen wir uns denken, wie die Dinge, abgesehen von unseren Empfindungen, beschaffen sind, gibt es nur drei Eigenschaften, die unumgänglich sind:

Ausdehnung, Teilbarkeit und Beweglichkeit. Nicht einmal in unserer Phantasie können wir diese Eigenschaften wegdenken. Und das einfachste und klarste Verständnis alles dessen, was in der materiellen Welt vorgeht, werden wir erreichen, wenn wir uns an die genannten drei Eigenschaften halten, während wir mit Hilfe der Qualitäten nur illusorische Erklärungen erlangen. Alle Eigenschaften der Natur sind also auf Ausdehnung, Teilbarkeit und Bewegung zurückzuführen. Die Qualitäten aber sind nur auf Rechnung des empfindenden Subjekts zu schreiben. — So gibt Descartes der mechanischen Naturauffassung eine bewufste und systematische Form. Er scheint zu dieser Einsicht durch seine naturwissenschaftlichen Studien in den Jahren 1620—1629 gelangt zu sein, unabhängig von Galilei, aber wahrscheinlich von Kepler beeinflufst.

Die ersten Prinzipien der mechanischen Naturauffassung werden aus dem Gottesbegriffe abgeleitet. Als das vollkommene Wesen mufs Gott unwandelbar sein. Es würde nun dieser Unwandelbarkeit widerstreiten, wenn ein von ihm geschaffenes Ding ohne äufsere Ursache seinen Zustand ändern könnte. Die materiellen Dinge können daher nicht von selbst (sua sponte), ohne äufsere Einwirkung (von einem anderen materiellen Dinge), von Bewegung zur Ruhe oder umgekehrt übergehen. (Im Interesse seiner spiritualistischen Psychologie macht Descartes doch den Vorbehalt, dafs Seelen oder Engel möglicherweise auf die Materie einwirken können.) Aufser der Inertie leitet Descartes auch das Bestehen der Bewegung (einen unvollkommenen Vorläufer des Bestehens der Energie) von der göttlichen Unwandelbarkeit ab. Die bei der Schöpfung in die Materie hineingelegte Summe von Bewegung mufs während der Erhaltung (die nach Descartes eine ununterbrochen fortgesetzte Schöpfung ist) unverändert bleiben. Die Bewegung kann unter den verschiedenen Teilen der Welt verschieden verteilt sein, aber keine Bewegung geht verloren, und keine absolut neue Bewegung entsteht.

Eine teleologische Naturerklärung, die die Erscheinungen aus ihren Zwecken erklärt, ist nach Descartes unanwendbar. Er begründet die Verwerfung der Zweckursachen theologisch:

da Gott ein unendliches Wesen ist, mufs er Zwecke haben, die wir nicht erraten können, und es wäre Vermessenheit, wenn wir meinen wollten, die Zwecke der Naturerscheinungen finden zu können. Es gibt ja auch in der unendlichen Welt vieles, das auf uns gar nicht einwirkt — und welchen Sinn können wir dann damit verbinden, dafs es um unsertwillen erschaffen sein sollte? — Die teleologische Erklärung wird also verworfen, weil sie zu beschränkt ist.

Von den aufgestellten Prinzipien aus will uns Descartes die Natur im einzelnen erklären. Er unterscheidet sich hier von Bacon durch das Gewicht, das er auf die Deduktion legt, und von Galilei (dessen Bedeutung er entschieden unterschätzt) durch sein Unvermögen, Deduktion und Induktion in enger Wechselwirkung bei der Untersuchung bestimmter Erfahrungsdata anzuwenden. Er benutzt die Erfahrung nur als Anregung, indem er meint, dafs die Wissenschaft nur die mögliche, nicht die wirkliche Erklärung der Erscheinungen geben kann. Er will nur Hypothesen geben, und er sucht nicht einmal diese Hypothesen im einzelnen zu verifizieren. Dadurch bekommt seine Naturphilosophie einen abstrakten und willkürlichen Charakter. Seine Bedeutung beruht auf dem Ideal der Naturwissenschaft, das er aufgestellt hat: die Erscheinungen aus ihren Ursachen mit mathematischer Notwendigkeit abzuleiten. Er nahm daher nur auf die geometrischen Eigenschaften der Dinge Rücksicht, und die Begriffe Materie und Ausdehnung decken sich für ihn. Dieses Erkenntnisideal stellte er in Gegensatz zu der noch herrschenden scholastischen Erklärungsweise, die mit Qualitäten und verborgenen Ursachen operierte.

Descartes hat versucht, die Entwicklung des Weltalls zu seinem jetzigen Zustand mechanisch zu erklären. Er denkt sich einen Anfangszustand, in welchem die Teile der Materie in wirbelnder Bewegung um gewisse Zentren waren. Um diese Zentren mufsten sich die kleinen Teile, die durch die gegenseitige Reibung der gröfseren Teile entstanden, sammeln, und so bildeten sich die verschiedenen Weltkörper. Einige dieser Körper, wie die Erde, haben ihre Selbständig-

keit verloren, indem sie von den gewaltigeren Wirbeln, in denen sich die grofsen Weltkörper befinden, mitgerissen werden. Die Schwere besteht in dem Druck der Wirbelbewegungen, der die kleinen Teile in die Nähe der gröfseren Körper drängt. — Durch diese Theorie, so unvollkommen sie ist, wurde Descartes ein Vorgänger von Kant und Laplace.

Wie das Weltall, ist auch der Organismus als eine Maschine zu betrachten. Wenn die Physiologie Wissenschaft sein soll, mufs sie Mechanik sein. Der Organismus mufs den allgemeinen Gesetzen der Materie unterliegen. Descartes wurde in dieser Überzeugung durch Harveys Entdeckung des Kreislaufs des Blutes (1628) bestärkt. Descartes hat viel dazu gewirkt, den unfruchtbaren Vitalismus, der die organischen Erscheinungen durch die Annahme einer besonderen Lebenskraft erklärte, zurückzudrängen. Auf dem Gebiete der Nervenphysiologie hat er eine ähnliche Bedeutung wie Harvey in der Lehre vom Blutlaufe, indem er zuerst das, was jetzt Reflexbewegung genannt wird, geschildert hat, nämlich das unmittelbare Wirken eines Eindrucks zur Erregung einer Muskelbewegung, ohne dafs Bewufstsein damit verbunden zu sein braucht. Ein Bewufstsein nahm Descartes überhaupt nur beim Menschen an; die Tiere betrachtete er als blofse Maschinen.

Die Seele des Menschen steht in Wechselwirkung mit dem Gehirn, speziell mit einem bestimmten Teile (der Zirbeldrüse, glandula pinealis), der nach Descartes' Meinung zentral gelegen war und nicht, wie viele andere Teile des Gehirns, ein gepaartes Organ war. Auf diese Zirbeldrüse stofsen die „Lebensgeister“ (das feine Fluidum, das nach der vom Altertum geerbten Physiologie der Zeit durch die Nerven strömt) — und durch sie wird der Stofs auf die Seele verpflanzt, so dafs Empfindungen entstehen können. Wenn die Seele wieder auf die Zirbeldrüse stöfst, kann sie Änderungen in der Richtung der „Lebensgeister“ und vermittelst dieser in den Muskelbewegungen bewirken. — Descartes kommt hier in Widerspruch mit seiner Lehre vom Bestehen der Bewegung; denn wenn die Zirbeldrüse auf die Seele stöfst, mufs ja Bewegung verloren gehen, und

umgekehrt mufs Bewegung neu entstehen, wenn die Seele die Zirbeldrüse in Bewegung setzt. Er schränkt freilich die Einwirkung der Seele darauf ein, eine Änderung der Richtung zu bewirken; aber dann mufs er eine willkürliche Ausnahme von dem Prinzip der Inertie statuieren.

Descartes legt grofses Gewicht auf den Unterschied der Seele als denkenden Wesens von der Materie als ausgedehntem Wesen. Ihre Grundeigenschaften sind so verschieden, dafs sie zwei verschiedene Substanzen genannt werden müssen, und zwar in strenger Bedeutung des Wortes, indem die eine ohne die andere für sich selbst soll existieren können. Dann wird aber die Wechselwirkung unmöglich; denn was Substanz in strenger Bedeutung ist, kann keine Einwirkung von aufsen leiden.

In seiner speziellen Psychologie (besonders in der interessanten Psychologie der Gefühle, die er in seiner *Traité des passions* 1649 gegeben hat) sucht er — in Übereinstimmung mit seiner dualistischen Theorie — im einzelnen zu bestimmen, welche seelischen Erscheinungen an die Materie gebunden sind und welche ihren Ursprung in der Seele selbst haben. So unterscheidet er Empfindung und Urteil, sinnliche und geistige Erinnerung, Vorstellung (imaginatio) und Denken (intellectio), Trieb und Willen, Gemütsbewegungen (passions) und innere Gefühle (émotions intirieures). Er ist hier so konsequent, wie nur wenige Spiritualisten es sind.

Die Ethik Descartes steht in einem interessanten Zusammenhang mit seiner Weltanschauung. Er hat sie besonders entwickelt in seinen Briefen an Elisabeth von Pfaltz, Christina von Schweden und Chanut, den französischen Botschafter in Schweden. — Es gilt die inneren Gefühle, im Gegensatz zu den von äufseren Einflüssen abhängigen „passions“, zu begünstigen. Aber auch die Ausbildung der Erkenntnis ist von grofsem Wert: wir lernen, dafs alles von einem vollkommenen Wesen abhängig ist; wir finden uns selbst als einen verschwindenden Teil einer unendlichen Welt, die nicht um unsertwillen erschaffen sein kann, und wir sehen uns als Teile einer menschlichen Gemeinschaft

(Familie, Staat), deren Interessen vor unseren privaten Interessen den Vorrang haben. Vor allem gilt es, zwischen dem, was in unserer Macht steht, und dem, was nicht in unserer Macht steht, zu unterscheiden. Die höchsten Tugenden sind der Hochsinn (générosité) und die geistige Liebe zu Gott (amor intellectualis dei), welche letztere unser ganzes Leben beherrschen kann, obgleich sie in den Augen der Theologen vielleicht nicht zur Seligkeit hinlänglich ist. —

Der Kartesianismus war die erste Form, in der das Denken der neuen Zeit gröfseren Kreisen zugänglich ward. Durch die strenge Forderung mechanischer Naturerklärung bezeichnete er — trotz seiner oft unglücklichen Hypothesen — einen entschiedenen Fortschritt, und er erzeugte eine lebhafte Bewegung auf dem Gebiete der Naturwissenschaft. Durch seinen Spiritualismus und durch seinen Versuch, Theologie und Wissenschaft zu verbinden, war er auch religiösen Kreisen sympathisch, obgleich viele Theologen, die mit der Scholastik auch den Glauben gefährdet meinten, fanatische Widersacher waren. Durch seine grofse Klarheit konnte er leicht populär dargestellt werden, und als der erste Widerstand überwunden war, hatte er grofse Ausbreitung in Frankreich, Holland und Deutschland.

Descartes hatte aber seinen Nachfolgern grofse Probleme nachgelassen. Wie kann das Dasein einer absoluten Substanz mit dem selbständigen Dasein der einzelnen Dinge (Seelen und Körper) vereint werden? Und wie ist es möglich, eine Wechselwirkung von Seele und Materie anzunehmen, wenn sie beide selbständige Wesen (Substanzen) sein sollen, und wenn dabei auch der Satz von dem Bestehen der Bewegung festgehalten werden soll?

Diese Probleme führten zur Entwicklung des sogenannten Okkasionalismus, der mehr und mehr alle wahre Kausalität in das absolute Wesen verlegte, so dafs die Zustände der endlichen Wesen nur „Gelegenheiten“ waren, die Gott zum Eingreifen veranlafsten. Zuerst wurde dieser Gedankengang nur auf das Verhältnis von Seele und Materie angewandt: was im Körper geschieht, ist für Gott Gelegenheit, eine Änderung in der Seele eintreten zu lassen, und um-

gekehrt. Später aber sah man ein, dafs, wenn es eine absolute Substanz gibt, kein endliches Wesen überhaupt Ursache sein kann. Wie kann ein Ding über seine eigne Natur hinaus eine Wirkung in einem anderen Dinge hervorrufen? Nicht nur die Wechselwirkung zwischen Seele und Materie, sondern alle Wechselwirkung zwischen endlichen Wesen ist unmöglich, und Gottes Kausalität die einzig mögliche. So wurde zuerst das psychophysische Problem und dann das Kausalitätsproblem im ganzen als unlösbar aufgefafst, und die Philosophie löste sich in Theologie auf.

Nachdem mehrere Kartesianer diese Auffassung vorbereitet hatten, wurde sie klar und bestimmt von Arnold Geulincx (1623—1669) und Nikolas Malebranche (1648–1715) entwickelt.

Geulincx, der ursprünglich Katholik war (er ist in Louvain geboren), aber später zum Protestantismus überging, erfuhr als Kartesianer grofsen Widerstand sowohl von der protestantischen als von der katholischen Scholastik. In seinen letzten Jahren wirkte er als Lehrer der Philosophie in Leyden. Seine am meisten charakteristische Schrift ist seine Ethik (1665, vollständig 1675). Um recht zu handeln, mufs der Mensch seine Stellung in der Welt kennen lernen; Selbstuntersuchung (inspectio sui) ist daher die Grundlage der Ethik. Sie zeigt mir, dafs nur mein Gedanke und mein Wille mir gehören, wogegen mein Körper ein Teil der materiellen Welt ist, wo ich nicht zu wirken vermag. Denn nur das wirke ich, von dem ich weifs, wie es entsteht, und dieses Wissen kann ich nur innerhalb meines Gedankens und Willens haben. Meine Tätigkeit kann nicht über mein Wesen (d. h. meinen Gedanken und meinen Willen) hinausgehen. Überhaupt kann kein Ding aufser sich selbst und seinen eigenen Zuständen Veränderungen hervorbringen. Wenn den Veränderungen eines Wesens (z. B. der Seele) Veränderungen in einem anderen Wesen (z. B. dem Körper) entsprechen, kann dies dann nur dadurch erklärt werden, dafs ihr gemeinsamer Urheber sie immerfort einander anpafst — wie zwei Uhren, die der Uhrmacher immer wieder nacheinander reguliert (ein schon von dem Kartesianer Cordemoy ge-

brauchtes Gleichnis). — Die Ethik, die Geulincx auf dieser Grundlage baut, hat konsequenterweise den Charakter der Resignation, und die Haupttugend ist die Demut. Denn wo ich nichts vermag, soll ich auch nichts wollen (ubi nihil vales, nihil velis!).

Noch mehr entschieden tritt die mystische Seite des Okkasionalismus bei dem Oratorianer Malebranche hervor. Seine philosophische Begeisterung ward durch ein Buch von Descartes erregt, und sie erfüllte sein ganzes Leben, das er im Kloster zubrachte. Die Sinne — lehrt er in seiner *Recherche de la vérité* (1674 ff.) — sind uns zu praktischen Zwecken gegeben und können uns das Wesen der Dinge nicht aufschliefsen. Die Sinne betrügen uns, wenn sie uns dazu verleiten, die sinnlichen Qualitäten den Dingen selbst beizulegen. Woher kennen wir denn die Dinge? Der Verstand kann uns ebenso wenig wie die Sinnlichkeit etwas von den unabhängig von uns bestehenden Dingen lehren. Und weder wir selbst noch die Dinge können die Erkenntnis hervorbringen, denn kein endliches Wesen kann etwas Neues schaffen. Ursache sein ist etwas Göttliches, und es ist Heidentum, endlichen Wesen Kausalität beizulegen. Die endlichen Wesen sind immer nur causes occasionelles. Weder die Bewegungen der materiellen Dinge noch die Gedanken der Menschen können Ursachen sein. Gott könnte nicht einmal einem endlichen Wesen das Vermögen geben, Ursache zu sein, denn Gott kann keine Götter schaffen. Unsere Erkenntnis ist ganz und gar Gottes Werk; wir sehen alles in ihm. Nur durch sein Einwirken bekommen wir die Vorstellungen der materiellen Dinge. Jede Vorstellung ist eigentlich eine Begrenzung der Gottesvorstellung.

Noch früher hatte der Engländer Joseph Glanvil (1636—1680) in seinem von Descartes' Philosophie und der Naturwissenschaft beeinflufsten Buche *Scepsis scientifica* (1665) das Kausalproblem geschärft. Je mehr Ursache und Wirkung voneinander verschieden sind, um so weniger verstehen wir ihren Zusammenhang. Kausalität kann überhaupt nicht wahrgenommen werden (causality itself is insen-

sible). Was wir wahrnehmen, ist immer nur, dafs zwei Dinge einander nachfolgen.

Glanvil und die Okkasionalisten sind Vorläufer Humes.

Von Descartes sind noch zwei Denker stark beeinflufst, die doch, jeder in seiner Weise, in starkem Gegensatz zu ihm treten und überhaupt gegen jeden Versuch, die letzten Probleme mit Hilfe der Vernunft zu lösen, polemisierten.

Blaise Pascal (1623—1662) steht in seiner Auffassung der wissenschaftlichen Methode Descartes nahe, und er billigt auch die scharfe Scheidung von Geist und Materie. In seinen *Pensées* kommt er oft auf diese Ideen zurück. Aber die Philosophie konnte ihm nicht Alles sein. Sein Herz verlangte nach einem lebendigen Gott, zuletzt nach einem Gott in Fleisch und Blut, so sehr auch der Glaube an einen solchen ein Ärgernis für den Verstand war. Nur in diesem Glauben konnte er die Angst überwinden, die der Gedanke an die Unendlichkeit der Welt in seinem Innern erweckte. Er vermochte sich nicht durch die Gedanken zu beruhigen, an die Bruno und Böhme sich hielten. Das Wissen ist unsicher, und die Wissenden sind uneinig. Die dogmatischen Philosophen werden durch die Vernunft, und die skeptischen Philosophen werden von der Natur widerlegt. Zuletzt haben freilich die Skeptiker recht; sonst wäre die Offenbarung nicht notwendig. Denen gegenüber, die es schwierig finden, ihre Vernunft dem Glauben zu unterwerfen, wendet Pascal die kartesianische Psychologie an und sagt: Wir sind Maschine sowohl als Geist; fange mit der Maschine an, gewöhne dich an die Zeremonien, und dein Geist wird sich dann auch noch fügen!

Pierre Bayle (1647—1706) war mehr Gelehrter als Philosoph. Sein Interesse war, literarische Erscheinungen und spekulative Meinungen in ihrer bunten Mannigfaltigkeit zu beschreiben und zu erörtern. Aber sein Drang nach Klarheit führte ihn dazu, die Verschiedenheiten der Standpunkte scharf zu pointieren und den Stachel der Probleme allen illusorischen Lösungen gegenüber bestimmt hervorzuheben. (*Dictionnaire historique et critique.* 1695 ff.) Ganz besonders steht er den Versuchen, Glauben und Wissen,

Theologie und Philosophie zu versöhnen, feindlich gegenüber. Das Problem des Bösen war in seinen Augen der grofse Stein des Anstofses. Wenn man resolut der Vernunft folgen will, ist es unmöglich, die Realität des Bösen mit der Allmacht und Güte Gottes zu vereinigen, und die einzige konsequente Lösung ist die manichäische Annahme zweier Weltprinzipien, eines bösen und eines guten. Man mufs zwischen der Vernunft und dem Glauben eine Wahl treffen. (Dictionaire: Art. *Manichéisme.* — *Réponse aux questions d'un provincial*). Doch nimmt er an, dafs es eine natürliche Grundlage der Moral gibt, und weil aufserdem die Handlungen der Menschen mehr durch ihr Naturell als durch ihre religiösen Meinungen bestimmt werden, kann er mit Eifer die Toleranz und die Religionsfreiheit verteidigen. *(Pensées diverses à l'occasion de la comète.)*

b. Thomas Hobbes (1588—1679) hat den ersten selbständigen Versuch gemacht, die neue mechanische Naturlehre als die einzige Wissenschaft zu betrachten, ihre Gesichtspunkte als die einzigen, aus denen das Dasein aufgefafst werden soll, zu behaupten. Dieser als Denker und Polemiker energische, in seinem Leben milde und furchtsame Mann war wie Descartes unzufrieden mit seiner scholastischen Erziehung und beschäftigte sich daher am meisten mit literarischen Studien, gab z. B. eine Übersetzung des Thukydides heraus. Die unruhigen Verhältnisse in England erregten bei ihm das Interesse für politische und ethische Fragen, und bald wurde er, besonders nachdem er die neuen naturwissenschaftlichen Gesichtspunkte kennen gelernt hatte, zu allgemeinen philosophischen Untersuchungen geführt. Er lebte als Hauslehrer und später als Hausfreund der adligen Familie Cavendish. Auf einer Reise in Italien machte er die Bekanntschaft Galileis, und in Frankreich ward er ein Freund Pierre Gassendi's (1592—1655), der auch ein Bewunderer Galileis war, und der, nachdem er seine geistliche Stellung aufgegeben hatte, jetzt als Professor der Mathematik in Paris lebte. In seiner Philosophie hat Gassendi in ähnlicher Richtung wie Hobbes gearbeitet *(Opera omnia.* Lugd. 1658). Von besonderer Bedeutung ist

seine Erneuerung der Atomenlehre Epikur's geworden, indem Newton diese Lehre aus Gassendis Schriften kennen lernte, und der Chemiker Dalton sie dann später aus Newtons Schriften hernahm und für die Chemie zurecht legte. Von den Bewegungen der Atome wollte Gassendi alle Veränderungen in der Natur erklärt haben. Im Anschlufs an Galilei lehrt Gassendi (was Descartes übersehen hatte), dafs die Kraft (impetus) nicht mit der aktuellen Bewegung wegfällt.

Hobbes scheint doch auf seinem eigenen Wege zu der Überzeugung gelangt zu sein, dafs alle Veränderung Bewegung ist. Als seine Freunde einmal darüber diskutierten, was Empfindung war, kam er auf den Gedanken, dafs, wenn Alles in der Natur unbeweglich oder in gleichförmiger Bewegung wäre, keine Empfindung entstehen würde. Eine Bewegungsdifferenz (diversitas motuum) ist daher die Bedingung der Empfindung. Denn immer ein und dasselbe zu empfinden und gar nicht zu empfinden, kommt auf dasselbe heraus. Dieser Satz, auf den Hobbes seine Psychologie gründete, ist ihm früh aufgegangen, und wahrscheinlich ebensofrüh (ca. 1630), noch vor seiner Bekanntschaft mit Galilei und Gassendi, die Überzeugung, dafs alle Veränderung nur Bewegung ist, und dafs die Sinnesqualitäten rein subjektiv sind.

Hobbes verliefs England, als die Revolution im Ausbruch war, und lebte eine Reihe von Jahren in Frankreich, wo er eine Zeitlang der Lehrer des landflüchtigen Königs Karl II. war. Unter Cromwell kam er zurück und lebte jetzt als Privatgelehrter, von Studien und Polemiken in Anspruch genommen, bis an seinen Tod als 91jähriger Greis. — Ferdinand Tönnies hat in einer Reihe von Abhandlungen und in einem schönen Buche (das in Frommanns „philosophische Klassiker“ aufgenommen ist) viel dazu beigetragen, Hobbes' Entwicklung und seine philosophische Bedeutung zu beleuchten.

Die Hauptschriften Hobbes' sind: *Elements of Law* (1640), *De cive* (1642), *Leviathan* (1651), *De corpore* (1655), *De homine* (1658).

α. In der systematischen Darstellung, die Hobbes in „De corpore" gibt, kommt es ihm zuerst darauf an, die ersten Prinzipien der Forschung aufzustellen. Er ist darüber klar, dafs diese Prinzipien durch analytischen Rückgang von dem Gegebenen und dem zu Erklärenden gefunden werden müssen (a sensibus ad inventionem principiorum), wie er ja auch früher selbst durch einen solchen Rückgang von der Empfindung zur Bewegungslehre gekommen war. Aber anderseits betont er sehr scharf, dafs die Aufstellung der Prinzipien selbst rein willkürlich, durch einen Beschlufs geschehen mufs. Jene Analyse sieht er also nicht als eine Begründung an; als solche würde er nur eine Deduktion anerkennen, und eine solche ist bei den ersten Prinzipien unmöglich. — Der willkürliche Akt, mit dem die Wissenschaft anfängt, wird von Hobbes näher als ein Akt der Namengebung beschrieben. Doch ist dieser Akt gleich von Anfang gewissen Bedingungen unterworfen; so darf man nicht einem und demselben Dinge zwei sich widersprechende Namen geben.

Das allgemeinste Prinzip der Wissenschaft ist nun, dafs alle Veränderung in Bewegung besteht (mutationem in motu consistere). Hobbes meint, dafs ein Beweis dieses Satzes gar nicht notwendig ist, wenn man sich nur aller Vorurteile entledigt. Er stellt noch andere, rein dogmatische Grundsätze auf, ohne auf ihr gegenseitiges Verhältnis näher einzugehen: das Kausalitätsgesetz, das Prinzip der Inertie, den Satz, dafs Bewegung nur in Bewegung ihre Ursache haben kann, und dafs nur Bewegung ihre Wirkung sein kann, den Satz von dem Bestehen der Materie.

Wenn alles Dasein durch diese Grundsätze seine Erklärung finden soll, mufs alles Bewegung sein. Die Einteilung des Systems ist daher auf einer Einteilung der Bewegung gegründet. Zuerst kommt die Lehre vom *Corpus* (dem Körper im allgemeinen); hier werden die geometrischen, mechanischen und physischen Bewegungsgesetze behandelt. Der zweite Teil ist die Lehre vom *Homo*, d. h. von den Bewegungen, die in den Menschen vorgehen; hier werden die physiologischen und psychologischen Bewegungen behandelt.

Der dritte Teil ist die Lehre vom *Civis*, d. h. von den Bewegungen in den Menschen, die ihre gegenseitigen Verhältnisse und ihre Gemeinschaft bedingen.

Hobbes hat sein System nicht rein deduktiv durchführen können. Er mufs einräumen, dafs wir auf mehreren Punkten neue Voraussetzungen einführen müssen. So wenn wir von der Geometrie zur Mechanik übergehen: Hobbes gibt zu, dafs die rein geometrische Betrachtung auf einer Abstraktion beruht, und dafs wir am Anfang der Mechanik den Begriff der Kraft (conatus, impetus) aufnehmen müssen. Ein ähnliches gilt beim Übergange von der Mechanik zur Physik: die sinnlichen Eigenschaften der Körper (Farbe, Klang usw.) werden nur mittelst der Sinnesempfindungen entdeckt, so dafs hier ein neuer, induktiver Anfang gemacht wird. Und die zwei letzten Hauptteile des Systems, die Lehren vom Homo und vom Civis, kann man durch direkte (psychologische und geschichtliche) Erfahrung begründen, ohne den Weg durch den ersten Hauptteil zu gehen. Hobbes hat dann auch seine psychologischen und politischen Schriften (Elements of Law, De cive, Leviathan) geschrieben, bevor er seine Körperlehre ausgearbeitet hatte.

Wenn Alles Bewegung ist, mufs Alles körperlich sein. Ein unkörperliches Ding ist ein Unding. Die Wissenschaft kann daher auch nur endliche Dinge untersuchen, da nur solche in Bewegung sein können. Von der Welt als abgeschlossenem Ganzen können wir kein Wissen haben. Alle Fragen über die Welt als Ganzes führen ins Unbegreifliche und können nur durch Glauben, nicht durch Wissen entschieden werden. Weder über Entstehen, Grenze oder Ende der Welt kann die Wissenschaft etwas lehren. Die höchste Wissenschaft, die Erstlinge der Weisheit (primitia sapientiae), sagt Hobbes ironisch, sind den Theologen vorbehalten, wie in Israel die Erstlinge der Ernte den Priestern geopfert wurden.

β. Von der Empfindung ging Hobbes aus; von ihr kam er zur Veränderung, und von dieser zur Bewegung. Wenn nun Alles Bewegung ist, mufs die Empfindung es auch sein. „Die Empfindung ist *nichts anderes* als eine Bewegung in

den Teilchen des empfindenden Körpers". Und dies gilt von dem Bewufstsein überhaupt. „Das Bewufstsein (mens) ist *nichts anderes* als eine Bewegung in einigen Teilen eines organischen Körpers," sagt Hobbes in seiner Kritik der Meditationen Descartes'. Die Bewegung ist das Wirkliche, das Bewufstsein nur ihr Offenbarwerden (apparition). Lustgefühl z. B. ist in Wirklichkeit (really) nur eine Bewegung im Herzen, Denken nur eine Bewegung im Kopfe. So wird die Psychologie für Hobbes nur ein Teil der allgemeinen Bewegungslehre. — Die hier bei Hobbes hervortretende Tendenz zum Materialismus wird durch seine klare Einsicht in die subjektiven Bedingungen der Erkenntnis gebrochen. An einer merkwürdigen Stelle (De corpore XXV, 1) sagt er: „Von allen Erscheinungen ist eben der Umstand, dafs etwas Erscheinung werden kann (id ipsum τὸ φαίνεσθαι), das wunderbarste." Dafs die Bewegung aufgefafst, empfunden, erkannt werden kann, ist also wunderbarer, als dafs sie ist. Die Auffassung, die „apparition", kann dann nicht selbst Bewegung sein, sondern mufs ein Beispiel sein, dafs es noch anderes in der Welt gibt aufser der Bewegung.

Empfindung, Erinnerung und Vergleichung stehen in sehr naher Beziehung zueinander. Wenn der Sinnesreiz gleich wieder verschwindet, entsteht nämlich keine Empfindung (sensio), sondern nur ein flüchtiger Blick (phantasma). Eigentliche Empfindung setzt ein Unterscheiden und Vergleichen solcher Blicke voraus. Daher müssen eben die Sinnesreize variieren, wenn Empfinden möglich sein soll. — Die Erinnerungen entstehen nach gewissen Gesetzen: sie kommen in derselben Reihenfolge wieder als die ursprünglichen Empfindungen, wenn nicht Gefühle und Triebe eine andere Ordnung bewirken. Alle Ordnung und aller bestimmte Zusammenhang unter unseren Vorstellungen (aufser der zeitlichen Reihenfolge) wird dadurch bedingt, dafs wir einen Zweck haben und Mittel zur Erreichung dieses Zweckes suchen. Der fortwährende Hinblick auf unseren Zweck (frequens ad finem respectio) bringt System in unsere Gedanken. Die Launenhaftigkeit der Traumvorstellungen erklärt sich aus

der Abwesenheit eines konstanten Zwecks während des Schlafs.

Alle einzelnen Gefühle und Willensäufserungen sind aus dem Selbsterhaltungsdrange abgeleitet. Lust und Unlust entstehen, je nachdem unser organisches Leben gefördert oder gehemmt wird. Jede Bewegung und jede Vorstellung, die dem Bestehen und der Förderung des Lebens günstig ist, wird festgehalten; entgegengesetzte Bewegungen und Vorstellungen werden gehemmt. Wir begegnen hier wieder der Veränderung als einer Bedingung des Seelenlebens. Ohne Unterschiede in den Erlebnissen kein Gefühl und kein Wille. Ein absolutes Ziel, das ein für allemal erreicht werden könnte, ist undenkbar. Wenn es erreicht wäre, würde kein Wunsch und kein Streben mehr erregt werden, und kein Gefühl könnte entstehen. Das höchste Gut kann nur im ungehinderten Fortschreiten nach immer höheren Zielen bestehen.

Die speziellen Formen des Gefühls und des Strebens treten als Äufserungen eines Machts- oder eines Ohnmachtsgefühls hervor. Ob ich Lust oder Unlust fühle, wird nämlich grofsenteils darauf beruhen, ob ich mir bewufst bin, Mittel zu fortgesetzter Existenz, Entwicklung und Befriedigung zu haben, und durch ein solches Bewufstsein (das auch eine Zuversicht sein kann, Hilfe von Freunden oder von Gott zu bekommen) ist eben das Machtgefühl, von seinem Gegensatze das Ohnmachtsgefühl bedingt. Hierbei spielt der Vergleich mit anderen Menschen eine grofse Rolle, denn von ihnen (und ihrem Selbsterhaltungsdrange) wird meine Selbsterhaltung besonders oft begünstigt oder gehemmt. Das Leben ist ein grofser Wettlauf. Wir frohlocken, wenn wir anderen zuvorkommen, fühlen uns aber gedemütigt, wenn wir zurückbleiben; wir hoffen, wenn wir im besten Zuge sind, verzweifeln aber, wenn wir ermüden; wir erzürnen, wenn wir ein unerwartetes Hindernis erblicken, sind aber stolz, wenn wir ein starkes Hindernis überwunden haben; wir lachen, wenn wir einen Anderen fallen sehen, aber weinen, wenn wir selbst fallen; wir fühlen Mitleid, wenn jemand, dem wir wohlwollen, zurückbleibt, aber In-

dignation, wenn jemand, dem wir übelwollen, Fortschritte macht, Liebe, wenn wir einem Andern während des Laufes behilflich sind, Glück, wenn wir stets die uns Vorhergehenden überholen, Unglück, wenn wir stets zurückbleiben. Und erst mit dem Tode endet der Lauf.

γ. Die menschlichen Selbsterhaltungstriebe sind ursprünglich nicht in gegenseitiger Harmonie; davon zeugen die Erfahrungen, die während des grofsen Wettlaufes getan werden. Streit wird entstehen, und Übergriffe sind stets zu befürchten. Der Naturzustand, d. h. der Zustand des menschlichen Lebens, wie er ohne Staatsordnung sein würde, ist ein Krieg Aller gegen Alle (bellum omnium contra omnes). Hier gilt nur der Drang und die Macht der Einzelnen, so weit sie sich breiten können, Furcht, Hafs und unruhige Machtbegierde der Menschen. Aber in ruhigen Augenblicken (sedato animo) werden die Menschen einsehen, dafs sie durch Zusammenschlufs und Gemeinschaft gröfsere Vorteile als durch Streit erreichen können. Dadurch geht ihnen das moralische Grundgesetz auf: der Friede soll erstrebt werden, und kann er nicht erreicht werden, soll der Krieg gemeinschaftlich geführt werden! Aus diesem Grundsatze können die einzelnen Tugenden und Pflichten abgeleitet werden: Treue, Dankbarkeit, Dienstfertigkeit, Nachsicht, Billigkeit und Selbstbeherrschung sind notwendig, wenn der Friede und die Gemeinschaft möglich sein sollen. Ebenso ist die allgemeine Regel, dafs man Anderen nicht tun mufs, was man nicht selbst von ihnen leiden will, eine Folge jenes Grundgesetzes. Zugleich deutet aber Hobbes an, dafs es ein Zeichen der Stärke und Gröfse ist, gegen Andere gerecht zu sein und ihnen helfen zu können (animi magni opus proprium est auxiliari).

Aber zur praktischen Durchführung und Behauptung dieser Gesetze und Regeln ist eine starke Staatsgewalt notwendig. Die Freiheit des Naturzustandes mufs aufgegeben werden. Dies geschieht durch einen ausdrücklichen oder stillschweigenden Kontrakt, durch welchen alle Einzelnen auf einmal ihren unbedingten Selbsterhaltungsdrang beschränken und sich einer Autorität (einem Fürsten

oder einer Versammlung) gegenüber zu unbedingtem Gehorsam verpflichten. — Während Althusius und Grotius zwischen dem Kontrakt, durch welchen die Gemeinschaft entsteht, und dem, durch welchen die Staatsmacht errichtet wird, unterschieden, fallen für Hobbes beide zusammen. Der Gegensatz zwischen der Regierungsgewalt und dem Einzelnen mufs nach seiner Überzeugung absolut sein, wenn der Krieg Aller gegen Alle niedergehalten werden soll, und er kann sich daher gar nicht denken, dafs ein Volk ohne Regierung bestehen könne, so dafs die Regierungsmacht erst einem Beschlusse des Volkes entspringen sollte. Der Bürger existiert nicht früher als der Untertan, und der Wille der Regierenden ist mit dem Willen des Volkes eins. Hobbes ist der naturalistische Theoretiker der absoluten Souveränität. Jede Begrenzung (durch Stände, Parlament oder Kirche) würde eine Teilung der Macht sein, und man würde damit in den Naturzustand zurückfallen. Durch den Willen des Souveräns (dem ja im ursprünglichen Kontrakte die natürlichen Rechte aller Einzelnen übertragen sind), und nur durch ihn wird der Wille des Volkes vollzogen.

In allen religiösen und moralischen Fragen soll der Souverän entscheiden. Vor allem soll er bestimmen, wie Gott angebetet werden soll: sonst würde, was dem Einen Anbetung ist, dem Anderen Lästerung sein, und eine stete Quelle des Streits und der Auflösung wäre gegeben. Aus demselben Grunde müssen die letzten Definitionen von Gut und Böse durch Festsetzung des Souveräns gegeben werden. Die ersten Prinzipien der Ethik und der Politik werden willkürlich (in diesem Falle von der Staatsgewalt) festgestellt.

Hobbes ist in der Theorie ein Vorläufer des aufgeklärten Despotismus des achtzehnten Jahrhunderts. Er bekämpft die Hierarchie und die Klassenherrschaft, und indem er eine fortschreitende Aufklärung des Volkes hofft (paulatim eruditur vulgus!), erwartet er auch eine aufgeklärte Staatsmacht, durch die der Wille des aufgeklärten Volkes zur Geltung kommen kann.

c. Baruch Spinoza (1632—1677) hat in seinem Hauptwerke (*Ethica ordine geometrico demonstrata* 1677) den

tiefsinnigsten Versuch gemacht, die Grundgedanken der neuen Naturauffassung in eine allgemeine Weltanschauung hineinzuarbeiten. Dieses Werk ist, trotz seiner abstrakten Form, kein unpersönliches und rein theoretisches. Bei Spinoza gehen Leben und Denken in eins. Das klare Denken war ihm der Weg zur geistigen Freiheit, zur höchsten Form des persönlichen Lebens. Sein Bestreben ist, alle Seiten und Formen des Daseins in innerem Zusammenhang zu sehen. Das Grofse in seinem Denken ist erstens die resolute Durchführung verschiedener Gedankengänge, die, jeder für sich, wesentliche Charakterzüge der Wirklichkeit ausdrücken; ohne Abbruch, ohne Akkord soll jeder wesentliche Gesichtspunkt zur Geltung kommen; — und zweitens die Erweisung, dafs jede der in sich geschlossenen Gedankenreihen doch nur eine einzelne Seite oder Form des unendlichen Daseins bedeutet. So versucht er Einheit und Mannigfaltigkeit, Geist und Materie, Ewigkeit und Zeit, Wert und Wirklichkeit in ihrer inneren Identität festzuhalten. Jeder dieser Grundbegriffe ist an und für sich ein Ausdruck des ganzen Daseins und kann darum absolut durchgeführt werden.

In dem genannten Hauptwerke wird diese Auffassung deduktiv oder synthetisch dargestellt. Mit Definitionen und Axiomen anfangend schreiten wir durch eine Reihe von Lehrsätzen fort. Spinoza hat durch diese Darstellungsweise seine eigenen Ideen nicht zu ihrem Recht kommen lassen. Der Inhalt eignet sich nicht für eine solche Darstellungsart, und überdies sind seine Beweise oft unhaltbar. Die Methode, der er in seiner Darstellung folgt, ist auch nicht die, durch welche er zu seiner Anschauung gekommen ist. Wir kennen diesen Weg besonders aus seiner unvollendeten Abhandlung *De emendatione intellectus*. Er beginnt hier selbstbiographisch wie Descartes in seinem Discours. Die Erfahrung hat ihn gelehrt, dafs weder Genufs noch Reichtum noch Ehre das höchste Gut sein kann. Dieses findet er dagegen in der Erkenntnis des Zusammenhanges, in dem unser Geist mit der ganzen Natur steht. Die Erkenntnisfreude war ihm das höchste und stärkste Gefühl, seine herrschende Leidenschaft geworden, und der Glanz, der durch die Möglichkeit,

dieser Freude teilhaft zu werden, über das Dasein geworfen wird, machte ihm das Leben wertvoll. Aber eben darum untersucht er, auf welchem Wege wir dieses Ziel erreichen können, und hier zeigt er dann, wie er zu den Definitionen und Axiomen, mit welchen die „Ethik“ anfängt, gekommen ist.

Spinoza, der in Amsterdam in einer jüdischen Kaufmannsfamilie geboren war, begann als jüdischer Theologe, an den seine Glaubensgenossen grofse Hoffnungen knüpften. Er stellte sich doch mehr und mehr den väterlichen Glaubensvorstellungen kritisch gegenüber und wurde zuletzt aus der Synagoge feierlich ausgestofsen. Er lebte von jetzt an zuerst auf dem Lande, dann in Rhynsburg bei Leyden und zuletzt in Haag, mit Studien und mit der Abfassung seiner Schriften beschäftigt. Seinen dürftigen Lebensunterhalt verschaffte er sich durch das Schleifen optischer Gläser. Ein Kreis von jungen Freunden stand in regem Gedankenverkehr mit ihm und studierte seine „Ethik“, noch während sie nur als Manuskript vorhanden war. Sein Leben ist ein erhabenes Beispiel fröhlicher Resignation und inniger Hingebung an intellektuelle Arbeit.

In einer Jugendschrift „Von Gott, Menschen und dessen Glück“ hat Spinoza zum erstenmal versucht, das für ihn Wesentliche in den religiösen Vorstellungen in inneren Zusammenhang mit der wissenschaftlichen Naturauffassung zu bringen. Später hat er für einen Schüler eine Darstellung der kartesianischen Philosophie geschrieben; Kartesianer ist er aber niemals gewesen, obgleich Descartes' Schriften (neben jüdischer Theologie und scholastischen Schriften, vielleicht auch Bruno's Werke) ihn stark beeinflufst haben. Auch Bacon und Hobbes hat er studiert und benutzt. — In seinem *Tractatus theologico-politicus* (1670) verteidigt er die Religionsfreiheit und gibt interessante Beiträge zur historischen Kritik der biblischen Bücher.

a. Unsere Erkenntnis fängt mit zufälliger Erfahrung (experientia vaga) an. Die Erscheinungen werden hier nach Regeln, die sich unwillkürlich darbieten, geordnet, und man ist zufrieden, wenn man nur keine Ausnahmen findet. Die Wissenschaft (ratio) stellt dagegen einen genauen Vergleich

der gegebenen Erscheinungen an. Sie geht von der Erfahrung aus, aber sucht dann etwas, das sowohl in der Natur im ganzen als in den einzelnen Teilen hervortritt, — die allgemeinen Gesetze, die überall gelten. Als Beispiele nennt Spinoza die Gesetze der Bewegung auf dem materiellen Gebiete und die Gesetze der Vorstellungsverbindung auf dem geistigen Gebiete, Nur in solchen Gesetzen kann man den Abschlufs seiner Gedankenreihen finden, während sich die Reihen der einzelnen Erscheinungen ins unendliche strecken, indem dasjenige, das in einer Beziehung Ursache ist, in einer anderen Beziehung Wirkung ist und umgekehrt. Ein Absolutes, in welchem der Gedanke ruhen kann, ist nur in dem Gesetze der Kausalreihe, nicht in ihrem vermeintlichen Anfang oder Ende zu finden. Ein solches Absolutes nennt Spinoza Substanz: das, was in sich besteht und durch sich selbst zu verstehen ist, so dafs sein Begriff keine anderen Begriffe voraussetzt. Spinozas Substanz, der Abschlufs aller Gedanken, ist also das Prinzip der Gesetzmäfsigkeit des Daseins.

Die Gültigkeit der Erkenntnis wird von Spinoza in etwas schwankender Weise besprochen. Wir finden bisweilen bei ihm die populäre und scholastische Definition der Wahrheit als die Übereinstimmung des Gedankens mit dem Gedachten. Aber wo er das Problem näher untersucht, findet er die Vollkommenheit der Erkenntnis in ihrer eigenen vollen Entwicklung und innerer Konsequenz. Irrtum ist immer etwas Negatives, hat seinen Grund in einer Begrenzung der Erfahrung und des Denkens. Der Irrtum löst sich auf, wenn man nur mit strenger Konsequenz fortschreitet; man wird dann finden, dafs man einen Teil als das Ganze aufgefafst hatte. Der Irrtum findet so in der Wahrheit seine Erklärung: veritas est norma sui et falsi. Die Norm der Wahrheit liegt so in der eigenen Natur unseres Denkens, nicht in dem Verhältnisse zu einem Äufseren.

Die Erkenntnis der Naturgesetze ist doch nicht die höchste Erkenntnisart. Über experientia vaga, die nur einzelne Fälle gibt, und ratio, die allgemeine Gesetze findet,

steht für Spinoza das anschauende Wissen (scientia intuitiva), in welchem die einzelne Erscheinung unmittelbar als eigentümliches Glied des grofsen Naturzusammenhanges, das einzelne Wesen als ein Teil der Substanz dargestellt wird. Diese höhere Anschauung wird nur gewonnen, wenn man die Stadien der Erfahrung und der Wissenschaft durchgemacht hat. Spinoza sagt selbst, dafs es nur weniges ist, was er in dieser höchsten Weise verstanden hat. Sie scheint mehr eine künstlerische Anschauung als eine rein wissenschaftliche Auffassung zu sein.

Sowohl durch die zweite als durch die dritte Erkenntnisweise betrachten wir die Dinge von dem Gesichtspunkte der Ewigkeit (sub specie aeterni), d. h. nicht in ihrer Isolation und Zufälligkeit, sondern als Glieder einer umfassenderen Ordnung.

β. Wie Descartes und Hobbes baut Spinoza seine ganze Philosophie auf dem Kausalgesetze, dessen Gültigkeit für ihn wie für sie selbstverständlich ist. In seiner Erörterung des Kausalgesetzes betont er ganz besonders, dass Ursache und Wirkung nicht verschiedenartige Dinge sein können. „Wenn zwei Dinge," sagt er, „nichts miteinander gemeinsam haben, kann das eine nicht Ursache des anderen sein; denn es würde dann in der Wirkung nichts sein, das auch in der Ursache wäre, und alles in der Wirkung würde dann aus nichts entstanden sein." Dafs zwei Dinge sich als Ursache und Wirkung verhalten, bedeutet für Spinoza, dafs der Begriff des einen sich rein logisch aus dem des anderen ableiten läfst. Er scheidet nicht zwischen Ursache und Grund. Das Verhältnis von Ursache und Wirkung ist für ihn mit dem Verhältnis von Prämissen und Konklusion identisch. Dafs die Ursache *in der Zeit*, nicht nur im Gedanken der Wirkung vorausgeht, spielt keine Rolle in seiner Theorie. „Vom Gesichtspunkte der Ewigkeit" fällt die Zeit weg.

Die Ursache eines Dinges kann nun entweder in ihm selbst oder in etwas anderem liegen. Was seine Ursache in sich selbst hat, ist *Substanz* (Grundwesen). Substanz ist, was in sich ist und durch sich selbst verstanden wird,

so daſs sein Begriff keinen anderen Begriff voraussetzt. Wir haben schon gesehen, daſs das Grundwesen für Spinoza sich in der inneren Gesetzmäſsigkeit der Natur offenbart. Es liegt so dem Bestehen und dem Wirken aller Dinge zugrunde. Aus seiner Definition folgt, daſs es existieren muſs: es hat ja seine Ursache in sich selbst, und nichts kann daher seine Existenz hindern! Nur eine Substanz kann es geben: denn gäbe es mehrere, würden sie einander beschränken, und jede könnte dann nicht aus sich selbst verstanden werden. Ebenso ist selbstverständlich, daſs die Substanz weder entstehen noch vergehen, weder geteilt noch begrenzt sein kann.

Dieser Begriff, der für Spinoza den inneren Abschluſs alles Denkens bildet, ist identisch mit dem Begriffe Gottes sowohl als mit dem Begriffe der Natur. Diese Begriffe müssen dann aber anders als gewöhnlich aufgefaſst werden. Natur ist die innere Kraft, die sich in allem Existierenden regt (natura naturans), nicht die bloſse Summe alles Existierenden (natura naturata). „Ich habe," sagt Spinoza in einem Briefe, „von Gott und der Natur eine Meinung, die von derjenigen, die die modernen Christen gewöhnlich verteidigen, verschieden ist. Ich behaupte nämlich, daſs Gott innere, nicht äuſsere Ursache aller Dinge ist. Das heiſst, ich behaupte mit Paulus, daſs in Gott alle Dinge leben und weben." Eine andere Abweichung von dem gewöhnlichen Gottesbegriffe liegt darin, daſs Spinoza nicht meint, daſs menschliche Eigenschaften wie Verstand und Wille der Gottheit zugeschrieben werden können; denn Verstand setzt gegebene Erfahrungen voraus, die verstanden werden sollen, und Wille setzt voraus, daſs es noch unerreichte Ziele gibt, und beides würde gegen die Vollkommenheit Gottes streiten.

Dinge, die ihre Ursache nicht in sich selbst haben, nennt Spinoza *modi* (Erscheinungen, Einzelwesen). Der modus hat seine Ursache in einem anderen, durch das er erst verständlich wird. Die eigentliche Ursache der modi liegt in der Substanz, deren spezielle Offenbarungen sie sind. Sie stehen in einem äuſseren Kausalverhältnis zueinander, aber der ganze Inbegriff der modi, die ganze in

der Erfahrung gegebene Reihe von Ursachen und Wirkungen (die ganze natura naturata) ist eine Offenbarung der Substanz, die das innere Band, die innere zusammenhaltende Kraft in der Reihe der Erscheinungen ist.

γ. Wahre Existenz hat für Spinoza nur die Substanz. Die Erscheinungen sind ihre speziellen Formen. Alles, was existiert (die Substanz und ihre Modi), tritt nun in der Erfahrung unter zwei *Attributen* (Grundeigenschaften oder Grundformen) hervor: Denken und Ausdehnung (Geist und Materie). Als ein unendliches und vollkommenes Wesen mufs die Substanz unendlich viele Attribute haben; wir kennen aber nur zwei, weil die Erfahrung uns nicht mehrere zeigt. Attribut ist, was der Gedanke von der Substanz auffafst als ihr Wesen ausmachend (essentiam substantiae constituens). In dieser Definition liegt, dafs das ganze Wesen der Substanz in jedem Attribut, in jeder Grundform sich offenbaren mufs; jedes einzelne Attribut mufs daher, wie die Substanz selbst, durch sich selbst verstanden werden, und sein Begriff kann nicht von einem anderen Begriffe abgeleitet werden. Alles, was unter ein gewisses Attribut gehört, mufs also durch dieses Attribut allein erklärt werden, ohne Rücksichtnahme auf andere Attribute, — Gedanken also nur durch Gedanken, materielle Erscheinungen nur durch materielle Erscheinungen. Nicht nur die Substanz an und für sich, sondern jede ihrer Erscheinungen, jeder Modus, z. B. der Mensch, kann durchaus unter jedem Attribute betrachtet und erklärt werden. Das Wesen des Daseins offenbart sich in der Welt der Materie wie in der Welt des Geistes, und die eine Äufserungsform kann nicht von der anderen abgeleitet werden. Geist und Materie (Seele und Körper) sind ein und dasselbe, nur von verschiedenen Seiten gesehen. — Gegen Descartes wendet Spinoza ein, dafs zwei irreduktible Eigenschaften gar nicht notwendig auf zwei verschiedene Wesen zurückzuführen sind, sondern sehr wohl einem und demselben Wesen gehören können. Von Hobbes unterscheidet er sich dadurch, dafs er das Geistige nicht als eine blofse Wirkung oder Form des Materiellen betrachtet, sondern in ihm eine ebenso selbständige und ursprüngliche Seite des Daseins wie das

Materielle sieht. — Bei Descartes, Hobbes und Spinoza haben wir Repräsentanten der drei Haupthypothesen über das Verhältnis von Geist und Materie.

Spinoza hat seine Anschauung über Geist und Materie (die in neuerer Zeit oft mit einem unglücklichen Ausdruck Parallelismus, besser aber Identitätshypothese genannt wird) in rein deduktiver Form dargestellt, indem er sie aus seinen Definitionen von Substanz, Attribut und Modi ableitet. Wir haben aber schon gesehen, dafs er zu seinen Definitionen durch Analyse der Erfahrung und der Erkenntnis gekommen ist. Hinter der Definition des Attributes liegt der schon erwähnte Grundsatz, dafs Ursache und Wirkung einander gleichartig sein müssen; aus diesem Satze folgt sowohl das Verhältnis zwischen den Attributen als das Verhältnis zwischen Substanz und Modi. Dafs Alles, was unter ein gewisses Attribut gehört, durch dieses Attribut erklärt werden mufs, ist eigentlich nur eine metaphysische Umschreibung des Prinzips, dafs materielle Erscheinungen nur durch materielle Erscheinungen erklärt werden können. Kepler's vera causa spricht dieselbe Forderung aus. Dafs Spinoza selbst die Sache so betrachtete, erhellt aus folgender Äufserung: „Wenn man sagt, dafs diese oder jene körperliche Wirksamkeit aus der Seele entspringt, weifs man nicht, was man sagt, und gesteht eigentlich, dafs man die Ursache jener Wirksamkeit nicht kennt.“ — Doch weist er auch darauf hin, dafs die Entwicklung der Seele mit der Entwicklung des Körpers proportional fortschreitet, und dafs wir kein Recht haben, der materiellen Gesetzmäfsigkeit der Natur willkürliche Grenzen zu setzen.

Die Identitätshypothese tritt bei Spinoza nicht nur als eine psychophysische Auffassung auf. Er hat ihr auch erkenntnistheoretische Bedeutung zugeschrieben, indem er von einer Identität der Gedanken und ihrer Gegenstände spricht. Er vermengt hier das Verhältnis von Subjekt und Objekt mit dem Verhältnis von Seele und Leib. Dies ist um so merkwürdiger, als er ja selbst lehrt, dafs die Gültigkeit der Erkenntnis auf ihrer inneren Gesetzmäfsigkeit, nicht auf einer Übereinstimmung mit den Gegenständen be-

ruht. Doch fanden wir ja auch in diesem letzten Punkte ein Schwanken bei ihm, das eine Nachwirkung der scholastischen Studien seiner Jugend ist.

Die Kritik dieses rationalistischsten aller Systeme muſs sich vor allem gegen den zentralen Satz von der Gleichartigkeit (oder eigentlich Identität) von Ursache und Wirkung richten. Sollte dieser Satz unhaltbar oder doch undurchführbar sein, dann ist das Dasein nicht, wie Spinoza glaubte, in seinem innersten Grunde absolut rationell. In der englischen Erfahrungsphilosophie und in der kritischen Philosophie werden wir dieses Problem erörtert finden.

δ. In Übereinstimmung mit seiner Theorie vom Irrtum lehrt Spinoza, daſs jede Vorstellung als wahr betrachtet wird, bis sie von einer anderen verdrängt wird. Durch den Kampf der Vorstellungen entwickelt sich unsere Auffassung der Realität. Die umfassendste und konsequenteste Auffassung ist die wahrste.

Die Darstellung der Psychologie der Gefühle in Spinoza's „Ethik" ist ausgezeichnet und unübertroffen. Wie Hobbes geht er vom Selbsterhaltungsdrange aus. Er gibt ihm aber eine Begründung im ganzen Zusammenhange seines Systems. In jedem Einzelwesen (modus) wirkt ja die unendliche Substanz; das Selbsterhaltungsstreben jedes Einzelwesens ist also ein Teil des göttlichen Wirkens. Wenn nun dieses Streben begünstigt wird, entsteht Lust, im entgegengesetzten Falle Unlust. Aber dies geschieht nur beim Übergange zu einem vollkommneren oder unvollkommneren Zustande; ein absolut ruhender Zustand würde nicht mit Lust- oder Unlustgefühlen verbunden sein. — Die speziellen Gefühlsqualitäten entstehen durch den Einfluſs der Vorstellungsassoziation. Wir lieben, was Lust bewirkt, hassen, was Unlust bewirkt. Wir lieben, was etwas uns Liebes begünstigt, hassen, was es hemmt. Wenn ein uns ähnliches Wesen Lust oder Unlust fühlt, entsteht das gleiche Gefühl unwillkürlich in uns. Doch kann hieraus nicht nur Mitfreude oder Mitleid entstehen, sondern auch Neid oder Schadenfreude, nämlich wenn wir allein genieſsen wollen, was der andere genieſst, oder wenn wir vorher von Haſs gegen den Leidenden

erfüllt sind. — Wie Lust durch die Vorstellung ihrer Ursache Liebe wird, Unlust durch die Vorstellung ihrer Ursache Hafs wird, so wird der blofse Drang (appetitus, conatus) zum Trieb (cupiditas), wenn er mit der Vorstellung seines Gegenstandes verbunden ist.

In Spinozas Darstellung des Gefühls- und Willenslebens finden wir ein Schwanken zwischen einer rein intellektualistischen und einer mehr realistischen (oder voluntaristischen) Auffassung. An einigen Stellen beschreibt er die Gefühle als dunkle und unvollkommene Gedanken (ideae confusae et inadaequatae), die bei voller Gedankenklarheit verschwinden. An anderen Stellen werden aber die Gefühle als reale, positive Zustände betrachtet, die nur durch andere reale Zustände verdrängt werden können. Ähnlich geht es mit dem Begriff des Willens. An einigen Stellen ist das Wollen mit der Gedankenaktivität eins; Wille und Verstand sind identisch. An anderen Stellen ist aber der Wille mit dem Selbsterhaltungsdrange identisch, und alle Wertvorstellungen und Werturteile sind von ihm abhängig: „Wir suchen, wollen, begehren und wünschen eine Sache, nicht weil wir meinen, sie sei gut, sondern umgekehrt, wir meinen, eine Sache sei gut, weil wir sie suchen, wollen, begehren und wünschen.“ Hier wird also die Priorität des Willens behauptet. — Wahrscheinlich ist dieses Schwanken (mit F. Tönnies in Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie VII) daraus zu erklären, dafs Spinoza's ältere, intellektualistische Auffassung während der Ausarbeitung der „Ethik“ von einer mehr realistischen, die dem Einflufs von Hobbes' Schriften verdankt wird, abgelöst worden ist, ohne dafs die Konsequenzen der neuen Auffassung überall gezogen worden sind.

ε. Auf dem Selbsterhaltungsdrange baut Spinoza seine Ethik. — Als Einzelner unter anderen Einzelwesen ist der Mensch abhängig, und er begegnet immer wieder Hemmnissen seines Dranges. Als Glied in der grofsen Reihe von Ursachen und Wirkungen hat der Mensch nicht seine Ursache in sich selbst, ist nicht aktiv, sondern passiv, nicht frei, sondern unfrei. Wenn der Mensch seine Abhängigkeit

fühlt, kann ein Streben nach Freiheit und Selbständigkeit ausgelöst werden. Er bildet sich dann ein Ideal des Menschenlebens (idea hominis, tanquam naturae humanae exemplar), wie es in voller Freiheit und Unabhängigkeit sein würde. Jetzt hat er einen Mafsstab der Beurteilung: was ihn jenem Ideal nähert, ist gut; was ihn davon entfernt, ist böse. Die Prädikate „gut“ und „böse“, die dem absoluten Dasein, der Substanz gegenüber keinen Sinn haben, werden gültig, wenn wir unseren Standpunkt in der Erfahrung, mitten in der zeitlichen und endlichen Entwicklung nehmen. Sub specie aeterni gibt es keine Ethik; da fallen alle Gegensätze und Verschiedenheiten, also auch alles Wertschätzen hinweg.

Ein Trieb kann nur durch einen anderen Trieb überwunden werden, und darum mufs das Ideal selbst einen Trieb erwecken oder ein Trieb werden, wenn es herrschen soll. Es wird dann die Aufgabe sein, diesen Trieb so stark als möglich zu machen. Ein Mittel dazu ist das Leben in der Gemeinschaft. Wenn die Menschen ihre Kräfte vereinigen, werden sie besser für ihre Erhaltung sorgen können. Die geistigen Güter, besonders die Erkenntnis, wodurch die volle Freiheit und Aktivität erst möglich wird, können nur erworben werden, wenn die äufseren Mittel der Existenz gesichert sind, was besser in der Gemeinschaft als aufser derselben möglich wird. Die geistigen Güter selbst veranlassen keinen Streit wie die materiellen Güter, die nur Einer oder Wenige besitzen können; vielmehr sind sie Allen gemeinsam, und der Einzelne kann hier dem Anderen helfen, ohne selbst zu verlieren. Der kräftige Selbsterhaltungstrieb (fortitudo), in welchem die Tugend besteht, äufsert sich daher nicht nur als Lebensmut (animositas), d. h. als Kraft, seine Persönlichkeit geltend zu machen, sondern auch in Hochsinn (generositas), d. h. als Kraft, anderen geistige und materielle Hilfe zu leisten. — Aber die höchste geistige Freiheit wird doch erst erreicht durch das volle Verständnis von uns selbst in unserer inneren Einheit mit dem Innersten und Höchsten des Daseins, indem wir unsere eigene Kraft als einen Teil der unendlichen Kraft auffassen und von

einer durch Erkenntnisfreude bewirkten geistigen Liebe zur Gottheit (amor intellectualis dei) erfüllt werden. Wir sehen dann uns selbst sub specie aeternitatis.

In seiner Staatslehre, die teils im Tractatus theologico-politicus, teils im unvollendeten *Tractatus politicus* enthalten ist, behauptet Spinoza, wie Hobbes, einen scharfen Gegensatz zwischen dem Naturzustande und dem Staatsleben; aber er behauptet auch, dafs es eben die Aufgabe des Staates ist, eine gröfsere Freiheit und Selbständigkeit zu sichern, als im Naturzustande möglich wäre. Der Einzelne gibt seine Freiheit nicht auf, wenn er ein Glied des Staates wird. Der Staat soll die Menschen nicht zu Tieren oder Maschinen machen, sondern die Bedingungen herbeiführen, mittelst welcher die geistige und körperliche Tätigkeit der Menschen entwickelt werden kann. Er würde daher gegen seinen eigenen Zweck handeln, wenn er die Denk- und Redefreiheit nicht behauptete und volle Religionsfreiheit nicht gewährte.

d. Gottfried Wilhelm Leibniz (1646—1716) ist wie seine drei Vorgänger, Descartes, Hobbes und Spinoza, von der Bedeutung der mechanischen Naturerklärung überzeugt. Aber während seine drei Vorgänger die mechanischen Prinzipien als selbstverständlich und als ein für allemal gegeben betrachteten, und sich dann die Aufgabe stellten, den anderen Elementen des Daseins ihre Stellung zur mechanischen Kausalität anzuweisen, unterwirft Leibniz diese Kausalität einer näheren Analyse, indem er nach ihren Voraussetzungen fragt und sie auf etwas noch Fundamentaleres zurückzuführen sucht; erst wenn ihm dies geglückt ist, geht er dazu über, das Verhältnis zwischen Materie und Geist zu bestimmen. Die Motive zu dieser Untersuchung des Mechanismus waren teils rein theoretisch, indem Leibniz Inkonsequenzen und Lücken bei seinen Vorgängern fand, teils praktisch, indem er die neue Naturerklärung in genaueren Zusammenhang mit seinen religiösen Voraussetzungen bringen wollte. Beides suchte er mit einem Schlag, mit Hilfe eines Gedankens, des Gedankens der Kontinuität, zu erreichen.

In der Bibliothek seines Vaters, eines Leipziger

Professors, hatte Leibniz schon als Knabe sich in scholastische Werke vertieft. Als er dann die neue Naturwissenschaft und Philosophie kennen lernte, fühlte er sich „wie in eine andere Welt hingesetzt“. Er sah, dafs die neuen Ideen nicht abgewiesen werden konnten, aber er konnte doch auch nicht die Überzeugung aufgeben, dafs die Natur zuletzt durch eine Vorsehung geleitet wird, dafs also der Mechanismus in einer Teleologie seinen Grund haben mufs. Während eines Aufenthalts in Paris hatte der Physiker Huyghens grofsen Einflufs auf seine mathematischen und physischen Ideen, und er trat später auch Spinoza persönlich nahe. Von 1676 an lebte er in Hannover als Hofrat und Bibliothekar, mit philosophischen, mathematischen, historischen und juristischen Arbeiten beschäftigt. Sein universeller Geist vermochte auf sehr verschiedenen Gebieten produktiv und fördernd einzugreifen. Überall geleitete ihn der grofse Gedanke der Kontinuität, der nur dann durchgeführt werden kann, wenn immer mehrere und feinere Verschiedenheiten und Nuancen gefunden werden.

α. Wenn Descartes und Spinoza lehrten, dafs die Summe der Bewegung in der Welt immer gleich grofs war, fand Leibniz hierin die Schwierigkeit, dafs es unerklärlich war, wie Bewegung und Ruhe in den einzelnen Stellen der Welt einander ablösen könnten: sie stehen ja als entgegengesetzte Zustände da! Die Kontinuität kann nur durch den Begriff der Kraft (oder Tendenz, conatus) behauptet werden. Wenn an einer Stelle der Welt die Bewegung aufgehört hat, bleibt doch die Kraft zurück und kann wieder ausgelöst werden. Der Gegensatz zwischen Bewegung und Ruhe ist nur relativ. Statt von dem Bestehen der Bewegung soll man von dem Bestehen der Kraft sprechen. Kraft ist dasjenige in einem Zustande, was eine Veränderung in der Zukunft möglich macht. Wir finden zuerst einen gesetzmäfsigen Zusammenhang zwischen zwei Zuständen und nennen dann Kraft dasjenige in dem ersten Zustand, was den Eintritt des zweiten Zustandes möglich macht. Der Begriff Kraft ist also von dem Begriffe des Gesetzes abhängig, und die letzte Voraussetzung ist, dafs es einen gesetzmäfsigen Zusammenhang

der wechselnden Zustände gibt. Diese Voraussetzung nennt Leibniz das Prinzip des zureichenden Grundes.

Warum besteht aber die Kraft in der Welt? Diese Frage kann nach Leibniz nur teleologisch beantwortet werden. Wenn die Kraft der Ursache nicht in der Wirkung erhalten würde, würde es einen Rückgang in der Natur geben, was gegen die göttliche Weisheit streiten würde. So findet Leibniz in dem berichtigten Grundgesetz der mechanischen Naturwissenschaft eine Grundlage seines Vorsehungsglaubens. Im Einzelnen will er die strenge mechanische Methode angewandt haben, aber das Prinzip des Mechanismus selbst ist ihm nur teleologisch erklärbar.

β. Auch in einem anderen Punkte führt Leibniz die Analyse weiter als seine Vorgänger. Diese hatten die Ausdehnung als eine fundamentale Eigenschaft des Daseins betrachtet. Leibniz bestreitet diese Annahme. Was ausgedehnt ist, ist immer etwas Mannigfaltiges und Zusammengesetztes, und das eigentliche Reale sind die Elemente, aus welchen es zusammengesetzt ist. Gäbe es keine absoluten Einheiten (die nicht ausgedehnt sein können), würde gar nichts Reales existieren. Nur solche letzte Einheiten können Substanzen (in strenger Bedeutung) sein. Wie nun die Kraft besteht, so mufs auch das Bestehende, die Substanz, Kraft sein; aus absolut ruhenden Substanzen könnte keine Aktivität entstehen. Die substanziellen Einheiten, deren äufsere Erscheinung die ausgedehnte Materie ist, nennt Leibniz Monaden. Jede Monade ist eine kleine Welt; ihre Natur gibt sich in dem Gesetze kund, nach welchem ihre inneren Veränderungen aufeinander folgen.

Was sind nun eigentlich diese Monaden? Leibniz antwortet: Nur in unserer Seele haben wir ein unmittelbares Beispiel eines Einzelwesens, dessen innere Zustände einander gesetzmäfsig folgen. In Analogie mit ihr müssen wir alle Monaden denken, indem wir in ihnen allen etwas mit unseren Empfindungen und unserem Streben Analoges voraussetzen. Da wir nach dem Prinzip der Kontinuität keine Sprünge in der Natur statuieren, müssen wir unzählige Grade und Stufen des Seelenlebens in der Welt annehmen. Und da-

durch verstehen wir, wie das Bewufstsein des Menschen entstehen kann. Auch hier, wie bei dem Übergange von Ruhe zu Bewegung, standen die Kartesianer vor einem Rätsel; denn Bewufstsein kann ebensowenig wie Bewegung auf einmal entstehen. Das Verhältnis von Unbewufstsein und Bewufstsein ist dem Verhältnisse von Ruhe und Bewegung analog. Um die Kontinuität des Seelenlebens zu behaupten, richtet Leibniz die Aufmerksamkeit auf die kleinen Nuancen und Änderungen des Bewufstseins, die wir oft übersehen. Solche kleine Elemente (petites perceptions) müssen wir auch im Unbewufstsein annehmen.

In einer kleinen Abhandlung von 1685 *(Petit discours de métaphysique)* und in einem Briefwechsel mit Arnauld im folgenden Jahre hat Leibniz zuerst diese seine Lehre, die sogenannte Monadenlehre, entwickelt, nachdem sie durch eine Reihe früherer Arbeiten vorbereitet war. Später hat er mehrere Darstellungen gegeben, namentlich in *Système nouveau* (1695) und in *Monadologie* (1714). — Leibniz kommt zu seinem System zuerst auf dem Wege der Analyse, dann auf dem Wege der Analogie. Er sucht die letzten Voraussetzungen der Wissenschaft und deutet dann diese Voraussetzungen mit Hilfe der Analogie. Er hat hier eine bedeutungsvolle Entdeckung gemacht, indem er die Analogie als den einzigen Weg zu einer positiven Metaphysik behauptet. Alle Mythologien, Religionen und metaphysischen Systeme waren diesen Weg gegangen; aber erst Leibniz hat das klare Bewufstsein von dem Prinzip, das hierbei zugrunde liegt. Sein System, der erste Versuch eines metaphysischen Idealismus (d. h. der Anschauung, dafs das Geistige den innersten Kern des Daseins ausmacht) seit Platon und das Vorbild aller späteren Versuche in ähnlicher Richtung, hat, abgesehen von ihrem Inhalte, ein bleibendes Interesse durch dieses klare Bewufstsein seines Ursprungs. Fragt man ihn aber, warum er mit so grofser Zuversicht die Analogie anwendet, antwortet er: weil wir uns nur mit ihrer Hilfe das Dasein verständlich machen können, und weil das Dasein — kraft des Prinzips vom zureichenden Grunde — verständlich sein mufs!

γ. Leibniz meinte durch seine Monadenlehre den vollständigen Gegensatz zum Spinozismus zu bilden. Während Spinoza nur Eine Substanz annimmt, hat Leibniz unendlich viele, deren jede für sich eine besondere Welt oder, anders ausgedrückt, ein selbständiger Gesichtspunkt der Welt ist. Jede Monade entwickelt sich mit innerer Notwendigkeit, gleichwie Spinoza's Substanz. Es scheint also ein absoluter Pluralismus einem ebenso absoluten Monismus gegenüber zu stehen. Aber Leibniz kann doch zuletzt die Harmonie und Korrespondenz der Monaden, ohne welche sie eine Welt nicht ausmachen könnten, nur durch ihren gemeinsamen Ursprung aus Gott erklären: aus Gott strömen oder strahlen die Monaden aus, gleichwie die Substanz bei Spinoza in den Selbsterhaltungstrieben der Modi wirkt. Nur ist hier — in dem Verhältnis der Einheit und der Mannigfaltigkeit — eine noch gröfsere Schwierigkeit für Leibniz als für Spinoza, indem Gott selbst — wie alles Reale — eine Monade neben den anderen Monaden sein mufs, während Spinoza's Substanz im inneren Zusammenhang mit den modi steht.

Auch in seiner Auffassung des Verhältnisses von Geist und Materie steht Leibniz dem Spinoza sehr nahe. Er behauptet ja die Kontinuität aller materiellen Prozesse und kann daher weder einen Übergang von Materie zu Geist noch eine Einwirkung des Geistes auf die Materie annehmen. Die Ausdehnung ist nur die äufsere, sinnliche Form seelischer Zustände: was in der Seele vorgeht, hat seinen materiellen Ausdruck in dem Körper und umgekehrt. Leibniz huldigt also wie Spinoza der Identitätshypothese. Nur gibt er dieser eine idealistische Wendung, indem er das Psychische als die absolute Realität betrachtet und die spinozistische Nebenordnung der zwei Attribute aufgehoben hat.

δ. Innerhalb der einzelnen Monaden, also in dem individuellen Seelenleben gibt es eine vollständige Kontinuität, wie die Monaden unter sich eine vollkommen kontinuierliche Reihe bilden. Es gibt alle möglichen Grade des Seelenlebens, sowohl des unbewufsten als des bewufsten. In seinem Werke *Nouveaux Essais* (das erst lange nach seinem Tode erschien)

hat Leibniz — unter Polemik gegen Locke — seine psychologischen und erkenntnistheoretischen Anschauungen entwickelt. Er kritisiert die Behauptung, dafs die Seele von Anfang an eine unbeschriebene Tafel sei. Man mufs die dunkeln Regungen der Seele nicht übersehen. Je weniger Verschiedenheit und Gegensatz zwischen unseren Empfindungen stattfindet, je weniger ein einzelnes Element sich im Vergleich mit dem übrigen Inhalt der Seele hervorhebt, je dunkler mit einem Worte die seelischen Zustände sind, um so leichter werden sie als nicht vorhanden betrachtet. Es gibt aber hier keine absolute Grenze, dagegen alle möglichen Übergänge zwischen Dunkelheit und Klarheit. Die dunkeln Veränderungen in uns, die nicht zu eigentlichem Bewufstsein kommen, nennt Leibniz perceptions; sie entsprechen den phantasmata Hobbes'. Die niedersten Wesen, die Monaden des niedrigsten Grades, erheben sich nicht über solche Perzeptionen. Eine höhere Stufe haben wir, wenn die Perzeptionen mit Erinnerung verbunden sind und also mehr als augenblickliche Bedeutung haben; hier ist Bewufstsein (sentiment, vergl. Hobbes' sensio) gegeben. Die höchste Stufe ist bedingt durch Aufmerksamkeit auf die Zustände; hier gebraucht Leibniz die Ausdrücke apperception und conscience; conscience ist connaissance réflexive de l'état intérieur, also Selbstbewufstsein, nicht Bewufstsein im Allgemeinen. Wenn die Kartesianer nur beim Menschen Seelenleben finden konnten, kommt dies nach Leibniz davon, dafs sie nicht die vielen Grade des Seelenlebens bemerkten. Hier, wie in der materiellen Natur, ist das deutlich und sinnlich Hervortretende ein Resultat, eine Integration von kleinen Gröfsen. Das scheinbare Verschwinden des Seelenlebens ist nur ein Umsatz in dunklere, mehr elementare Formen. Die kleinen Differenzen merken wir nicht, und doch sind wir niemals ganz indifferent (wie es in der materiellen Natur niemals absolute Ruhe gibt). Nur wenn die Differenzen grofs und scharf werden, sind wir uns klar bewufst und fühlen den Gegensatz zwischen uns und der übrigen Welt.

Als Psychologe wie als Naturphilosoph führt Leibniz

das Gesetz der Kontinuität mit Hilfe des Begriffs der kleinen Differenzen durch. Als Mathematiker wurde er durch denselben Gedankengang zur Erfindung der Infinitezimalrechnung geführt. Seine „Differenzialen“ sind verschwindend kleine Gröfsen (oder Gröfsenänderungen), die doch durch Summierung (Integration) eine endliche Gröfse geben. Dieser grofse Geist arbeitete auf sehr verschiedenen Gebieten, aber der Typus seines Denkens war überall derselbe.

Wenn er alle Unterschiede des Seelenlebens auf Unterschiede der Dunkelheit und Klarheit zurückführt, ist er ein Vorläufer des Jahrhunderts der Aufklärung. Doch mufs nicht übersehen werden, dafs die dunklen Zustände einen unendlichen Inhalt haben, indem jede Monade ein Spiegel der ganzen Welt ist, obgleich sie sich nur zum Teil dessen bewufst ist. Eine ganze und volle Aufklärung ist also für ein endliches Wesen unmöglich; nur ein fortgesetztes Streben ist möglich. Und Leibniz findet auch in der Seele aufser den einzelnen „Perzeptionen“ ein Streben (appétit, tendance), zu neuen Perzeptionen überzugehen. Dies ist ein Element, das andere Unterschiede als Dunkelheit und Klarheit voraussetzt. Wie bei Spinoza finden sich auch bei Leibniz Andeutungen einer tiefer gehenden Willenslehre, die durch die überwiegend intellektualistische Tendenz niedergehalten wird.

ε. Obgleich Leibniz im Gegensatz zu Locke die unwillkürlichen und unbewufsten Grundlagen der Erkenntnis behauptet und gegen die tabula rasa polemisiert hatte, ist er doch insofern mit Locke's Kritik der „angeborenen Ideen“ einig, als er einen Beweis für alle Wahrheiten, auch die „angeborenen“, fordert, wenn sie nicht identische Sätze sind. Einen Satz beweisen heifst, ihn auf einen identischen Satz zurückführen. Das Identitätsprinzip hat er an die Spitze der Logik gestellt, während die aristotelische und die scholastische Logik sich an den Satz des Widerspruchs hielten. Er hatte Entwürfe zu einer Logik gegeben, in welcher jedes Urteil als eine Identität ausgedrückt wurde. Diese Entwürfe wurden aber erst 1840 (in J. E. Erdmann's Opera philosophica Leibnitii) bekannt, und erst Boole's und

Jevons' in ähnlicher Richtung gehende logische Untersuchungen haben die Aufmerksamkeit auf sie gerichtet.

Wie das Identitätsprinzip auf dem Gebiete des reinen Denkens, so ist das Prinzip des zureichenden Grundes das Wahrheitskriterium auf dem Gebiete der Erfahrung. Leibniz unterscheidet aber, so wenig wie Spinoza, Grund und Ursache (ratio und causa), und er sieht in jenem Prinzip nicht nur ein Prinzip der Forschung, sondern ein Weltgesetz. — Die Erfahrungswahrheiten (die „zufälligen" Wahrheiten) sind von den Wahrheiten des reinen Denkens (den „notwendigen" Wahrheiten) nur graduell verschieden: diese können durch eine endliche, jene aber nur durch eine unendliche Analyse auf identische Sätze zurückgeführt werden. Das Verhältnis ist wie zwischen rationalen und irrationalen Zahlen.

ζ. Es geht eine harmonisierende und konziliatorische Tendenz durch Leibniz' Philosophie. Besonders will er Mechanismus und Teleologie verbinden, ohne doch auf Akkord zu gehen. Die Teleologie soll nur ein anderer Gesichtspunkt für den Mechanismus sein. „Alles in der Natur", sagt er, „kann ebensowohl durch Zweckursachen (causae finales) als durch wirkende Ursachen (causae efficientes) erklärt werden."

Er bleibt aber nicht bei dieser rein philosophischen Auffassung stehen, obschon sie ihm Probleme genug geben würde, wenn sie empirisch bestätigt werden sollte. Er will auch die kirchliche Theologie und die Philosophie in gegenseitige Harmonie bringen. Wie er seine „Nouveaux Essays" schrieb, um Locke zu widerlegen, schrieb er seine *Théodicée* (1710), um Bayle zu widerlegen. Er benutzt hier seine Distinktion zwischen „notwendigen" und „zufälligen" Wahrheiten: gegen jene kann nichts streiten; weil aber die „zufälligen" Wahrheiten niemals der Gegenstand einer abschließenden Analyse werden können, und das Prinzip des zureichenden Grundes doch einen Abschluß fordert, müssen wir aus der Reihe der faktischen Ursachen hinaus gehen (extra seriem) und eine erste Ursache, die ihre eigene Ursache ist, annehmen. Die Welt, die faktisch von dieser

ersten Ursache hervorgebracht ist, war nicht die einzig mögliche; sie kann — nach dem Prinzip des zureichenden Grundes — nur darum bevorzugt worden sein, weil sie die bestmögliche war. Vor der Erschaffung der Welt haben die verschiedenen Weltmöglichkeiten einen Kampf in dem göttlichen Gedanken geführt; die Welt ist gewählt, in welcher auf einmal die gröfste Mannigfaltigkeit und die gröfste Harmonie möglich waren. Aber selbst eine solche Welt kann nicht ohne Mängel sein. Die göttliche Natur kann nicht ohne mannigfache Hemmungen und Beschränkungen in der endlichen Natur ausgedrückt werden. Aus diesen Hemmungen (dem „metaphysischen Übel“) entspringen Leiden (das „physische Übel“) und Sünde (das „moralische Übel“). — Wir werden hier an Jakob Böhme's Mythologie erinnert. Leibniz mufs faktisch Bayle einräumen, dafs zwei Prinzipien die Welt regieren, nur dafs er das eine dem göttlichen Willen, der das Übel so viel als möglich vermindert, das andere dem göttlichen Verstande, der die vielen möglichen Weltbilder konstruiert, zuschreibt.

Doch hat Leibniz auch andere Argumente. Er weist auf die Unendlichkeit der Welt hin, die es möglich macht, dafs die Übel, die wir in unserem Teil der Welt (der vielleicht der ärgste ist!) erfahren, verschwindend sein können gegen die Welt als Ganzes. Dieses Argument ist ein neues; es war erst durch das neue Weltbild Kopernikus' und Bruno's möglich geworden. Dagegen macht Leibniz von einem alten Argumente Gebrauch, wenn er behauptet, dafs das Übel und das Böse notwendig war, damit das Gute und Schöne durch Kontrast hervorgehoben werden könnte. Dieser Gedanke findet sich schon bei Plotinos und Augustinus. Er ist mehr ästhetisch als ethisch. Und es streitet gegen Leibniz' eigene Philosophie, einzelne Teile der Welt, also einzelne Monaden, zum Besten anderer aufzuopfern.

Seine ethischen Ideen gründet Leibniz auf das Streben nach Vollkommenheit, d. h. nach erhöhter Energie und gröfserer innerer Harmonie. Das Lustgefühl ist an die Fülle und die Harmonie der Kräfte gebunden. Der Einzelne wird unwillkürlich dazu geführt, nicht nur für sein eigenes

Glück, sondern auch für das Glück Anderer zu wirken. In dem Streit, der zwischen Bossuet und Fénélon über die „uninteressierte Liebe“ geführt wurde, steht Leibniz auf Fénélon's Seite, indem er die Realität und den Wert solcher Liebe behauptet; nur hebt er hervor, dafs das Glück Anderer auf uns zurückstrahlt. Die höchste Tugend ist die Gerechtigkeit als Vereinigung von Liebe und Weisheit (caritas sapientis) aufgefafst: die Liebe setzt das Ziel, und die Weisheit findet die Mittel. — Leibniz' Auffassung, die besonders in zwei kleinen Abhandlungen *Von der Glückseligkeit* und *De nutionibus juris et justitiae* entwickelt ist, ist mit der Shaftesburys, die wir im nächsten Abschnitte kennen lernen werden, verwandt, und Leibniz selbst hat auf diese Verwandtschaft hingewiesen.

Drittes Buch.

Die englische Erfahrungsphilosophie.

Die grofsen Systeme wurden zwar durch Analysen eingeleitet, aber die Grundlagen ihrer Konstruktionen waren doch zuletzt Begriffe und Voraussetzungen, die nicht näher untersucht wurden. Ganz besonders gilt dies von dem Kausalsatze und einigen naturwissenschaftlichen Sätzen, die man als selbstverständlich ansah. Eine Gedankenrichtung, die mit Voraussetzungen operiert, deren Berechtigung sie nicht untersucht hat, nennt man seit Kant dogmatisch. Es ist das grofse Verdienst der englischen Philosophie, dafs sie angefangen hat, die Voraussetzungen der Erkenntnis zu prüfen. Sie untersucht sowohl, durch welche psychologische Prozesse diese Voraussetzungen entstehen, als, wie ihre Gültigkeit dargetan werden kann. Dadurch drängen sich das psychologische und das erkenntnistheoretische Problem in den Vordergrund, und das Daseinsproblem zieht sich mehr in den Hintergrund zurück.

Die Folgen dieser Verschiebung der Probleme waren auch auf anderen Gebieten als dem eigentlich philosophischen von grofser Bedeutung. Man begann nicht nur, über die wissenschaftlichen Voraussetzungen bestimmte Rechenschaft zu fordern, sondern auch über die Prinzipien, die im Staate, in der Religion und in der Erziehung zugrunde gelegt wurden. Autoritäten, die bisher unwillkürlich anerkannt worden waren, sollten jetzt Rechenschaft über ihre Herkunft und ihre Berechtigung ablegen. Philosophisch bedeutet dies, dafs das Wertungsproblem mehr selbständig als

vorher auftritt. Es kann weder nur durch Berufung auf Autoritäten noch durch bloſse Deduktion aus theoretischen Prinzipien gelöst werden, sondern fordert eine eigentümliche Behandlungsweise. Die Grundlage der Ethik wird mehr als früher ein Gegenstand ausdrücklicher Diskussion.

a. John Locke (1632—1704) untersucht in seinem Hauptwerke *Essay on human understanding* (1690) die Natur und die Gültigkeit der menschlichen Erkenntnis. Der erste Entwurf dieses bahnbrechenden Werkes wurde durch eine Diskussion über religiöse und moralische Gegenstände veranlaſst; als es sich schwierig erwies, zu bestimmten Resultaten zu kommen, kam Locke auf den Gedanken, daſs man zuerst unser Erkenntnisvermögen untersuchen muſste, um zu sehen, welche Gegenstände es zu behandeln vermag, und welche dagegen auſserhalb seines Gebietes liegen. Im ersten Buche kritisiert Locke die Lehre von den angeborenen Vorstellungen, besonders wie sie bei Herbert von Cherbury auftritt; im zweiten Buche zeigt er, daſs alle Vorstellungen von der Erfahrung stammen, und führt die zusammengesetzten Vorstellungen auf ihre einfachen Elemente zurück; im dritten Buche wird der Einfluſs der Sprache auf das Denken untersucht, und im vierten werden die verschiedenen Arten der Erkenntnis untersucht und die Grenzen der Erkenntnis festgestellt.

John Locke hatte eine ausgezeichnete Erziehung von seinem Vater bekommen; er gedenkt ihrer noch in seiner schönen Schrift *On Education* (1692). Dagegen ward er durch den gelehrten grammatischen und scholastischen Unterricht auf Schule und Universität abgestoſsen. Seine philosophische Entwicklung wurde durch das Studium von Descartes, Gassendi und Hobbes beeinfluſst. Als er die 39 Artikel nicht unterschreiben konnte, muſste er seinen ursprünglichen Plan, Prediger zu werden, aufgeben. Er studierte jetzt Medizin, trat aber bald in den Dienst des Earls von Shaftesbury, an dessen Familie er nun während zwei Generationen als Lehrer, Sekretär und Freund geknüpft war. Als der Earl gestürzt wurde, zog Locke nach Holland, wo er seine wichtigsten Schriften verfaſste und

gleichzeitig an der Vorbereitung der Revolution mitarbeitete. Mit Wilhelm von Oranien kam er zurück nach England, wo er unter der neuen Regierung grofsen Einflufs hatte. Seine letzten Jahre brachte er in ländlicher Einsamkeit zu.

α. Vorstellung (idea) ist in Locke's Sprachgebrauch alles, woran wir denken. Man hat gemeint, dafs gewisse Vorstellungen, besonders die Gottesvorstellung und die logischen und moralischen Prinzipien, angeboren wären, aber die Erfahrung zeigt, dafs Kinder, Wilde und unaufgeklärte Menschen nur spezielle und sinnliche Vorstellungen haben. Wir treffen Menschen ohne Gottesvorstellung und ohne eigentlich moralische Vorstellungen. Es gibt natürliche Vorstellungen, d. h. solche, die der Mensch vermittelst seines ursprünglichen Vermögens durch Erfahrung erworben hat; aber sie sind eben nicht angeboren. Die Lehre von den angeborenen Vorstellungen hat nach Locke ihren Grund in der menschlichen Faulheit, welche die mit dem Auffinden des Ursprungs der Vorstellungen verbundene Arbeit scheut.

Alle Vorstellungen, aller Bewufstseinsinhalt stammt aus zwei Quellen: äufserer Erfahrung (sensation) und innerer Erfahrung (reflection). In äufserer Erfahrung bringt ein physischer Eindruck eine Empfindung (perception) in der Seele hervor; in innerer Erfahrung beobachten wir unsere eigene Wirksamkeit, wenn wir die von aufsen empfangenen Empfindungen bearbeiten.

Bei den einfachsten Vorstellungen verhält sich das Bewufstsein überwiegend (for the most part) passiv. Die einfachen äufseren Vorstellungen sind von zwei Arten: Vorstellungen von primären und von sekundären Qualitäten. Primäre Qualitäten können den einwirkenden äufseren Dingen selbst beigelegt werden; solche sind Solidität, Ausdehnung, Figur, Beweglichkeit. Sekundäre Qualitäten gehören nur unseren Vorstellungen, sind nicht Eigenschaften der Dinge selbst; sie sind Resultate der Einwirkungen der primären Qualitäten auf uns. Solche sekundäre Vorstellungen sind Licht, Laut, Geruch, Geschmack usw. — Diesen Unterschied haben wir schon bei Galilei, Descartes und Hobbes kennen gelernt. Locke hat ihn vom berühmten Chemiker Boyle,

dem auch die Ausdrücke „primäre und sekundäre Qualitäten" zu verdanken sind, aufgenommen.

Während wir uns bei den einfachen Vorstellungen überwiegend passiv verhalten, sind wir aktiv, wenn wir aus ihnen teils zusammengesetzte Vorstellungen, teils Verhältnisvorstellungen (ideas of relations), teils endlich abstrakte Vorstellungen bilden. Es gibt also drei Formen der Aktivität: Zusammensetzung, Zusammenstellung und Auflösung. — Wir *verbinden* einfache Vorstellungen zu einer einzigen Vorstellung, wenn wir Vorstellungen von Eigenschaften (modes), wie Raum und Zeit, Kraft und Bewegung, bilden. Auf dem Gebiete der inneren Erfahrung bilden wir Eigenschaftsvorstellungen wie Empfindung, Erinnerung, Aufmerksamkeit. Durch Zusammensetzung von Eigenschaftsvorstellungen bilden wir wieder Vorstellungen von Dingen oder Substanzen; aber hier stellt sich das Wunderbare ein, dafs wir zwar die einzelnen Eigenschaften kennen, nicht aber sagen können, was die Substanz, die der Träger der Eigenschaften sein soll, eigentlich sei. — Wir können zwei Vorstellungen *zusammenstellen*, ohne eine zusammengesetzte Vorstellung zu bilden. So bei allen Verhältnisvorstellungen, wie Ursache und Wirkung, Zeit- und Raumverhältnissen, Identität und Unterschied. — Endlich sind wir auch aktiv, wenn wir eine Vorstellung aus ihrem ursprünglichen Zusammenhange *auslösen oder isolieren*. So wenn wir die Vorstellung einer Farbe im allgemeinen oder wenn wir die Vorstellung des Raumes, von seinem Inhalte abgesehen, bilden.

β. Was nun die Gültigkeit der Vorstellungen betrifft, braucht nach Locke diese Frage gar nicht aufgeworfen zu werden in Rücksicht auf die einfachen Vorstellungen, die ja durch die Dinge unmittelbar hervorgerufen werden. Sogar die sekundären Qualitäten, die den Dingen selbst nicht ähnlich sind, sind ja doch einfache Resultate des Einwirkens der Dinge. Anders was die Gültigkeit der (auf die drei angegebenen Weisen) von uns selbst hervorgebrachten Vorstellungen betrifft! Sie sind ja keine Kopien oder Abdrücke! Wir gebrauchen sie aber als Vorbilder oder Muster (archetypes, patterns), mit welchen wir die Dinge vergleichen.

Die Dinge werden also hier nur nach ihrer Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung mit den von uns konstruierten Vorbildern betrachtet; wir sagen aber mit unseren zusammengesetzten, relativen und abstrakten Vorstellungen nichts über das Wesen der Dinge aus. So gebrauchen wir in der Mathematik die geometrischen Figuren, in der Moralphilosophie die moralischen Ideale. Mathematische und moralphilosophische Beweise sind von der Existenz der betreffenden Dinge oder Wesen ganz unabhängig. Dies gilt aber nicht von der Substanzvorstellung, die ausdrücklich einen äufseren Gegenstand angeben soll. Diese Art von Vorstellungen ist daher nur gültig, wenn wir in der Erfahrung gegebene Eigenschaftskomplexe vor uns haben, oder wenn wir, wie bei der Gottesvorstellung, einen besonderen Beweis ihrer Gültigkeit führen können.

Wie Descartes unterscheidet Locke zwischen Intuition und Demonstration. Durch Intuition werden wir nur uns selbst und der einfachsten Verhältnisse zwischen unseren Vorstellungen bewufst. Eine Demonstration entsteht durch Verbindung einer Reihe von Intuitionen. Nur diese zwei Arten von Erkenntnissen sind ganz sicher; sinnliche Erkenntnis ist immer nur wahrscheinlich. — Gottes Existenz beweist Locke mit Hilfe des Kausalgesetzes: die Welt mufs eine Ursache haben, und weil Materie nicht Geist produzieren kann, mufs die Ursache der Welt ein geistiges Wesen sein. Das Kausalgesetz selbst betrachtet er als eine Intuition, also als unmittelbar einleuchtend; in dieser Beziehung ist er mit den dogmatischen Systematikern einig. Und er gebraucht es daher auch getrost, um die Gültigkeit der einfachen Vorstellungen und die Existenz Gottes zu beweisen. Dagegen gehört die Kausal*vorstellung* zu den Verhältnisvorstellungen und ist also von uns gebildet, obzwar auf dem Grunde der Wahrnehmung. Locke steht hier sehr schwankend (wie auch bei der Substanzvorstellung). Erst seine Nachfolger (Berkeley und Hume) entdeckten die grofsen Probleme, die in diesen Vorstellungen stecken.

γ. Als Rechtsphilosoph unterscheidet Locke (in *Essay on government.* 1689) scharf die politische Macht von der

patriarchalischen. Politische Macht ist die Macht, Gesetze zu geben, die gegebenen Gesetze durchzuführen und die Gemeinschaft gegen äufsere Feinde zu verteidigen. Eine solche Macht kann nur durch freie Übereinkunft, die doch stillschweigend geschlossen werden kann, gegründet werden. Die Aufgabe des Staates ist, die Freiheit, die im Naturzustande stets bedroht ist, zu sichern. Wenn die Regierung dieser Aufgabe untreu wird, hat das Volk das Recht, sie zu stürzen.

In seiner Religionsphilosophie *(The reasonableness of Christianity as delivered in the Scriptures.* 1695) fafst Locke die geoffenbarte Religion als eine Erweiterung der natürlichen auf. Ob etwas wirklich Offenbarung sei, mufs von der Vernunft entschieden werden. Eine Offenbarung war aber notwendig, weil die Menschen ihre Vernunft nicht recht gebrauchten, sondern in Aberglauben verfielen. Keine weitläufige Dogmatik ist notwendig. Das Vorbild und die Lehre Christi werden selbst den Ungebildeten und den Armen, deren Leben in saurer Arbeit hingeht, verständlich sein. — Bei den englischen Freidenkern (den sogenannten Deisten) wurde die Locke'sche Religionsphilosophie in mehr entschieden rationalistischer Richtung weitergeführt. Der bedeutendste dieser Richtung war John Toland (1670—1720), der in seinem *Christianity not mysterious* (1696) behauptete, im Evangelium fände sich nichts, das über der Vernunft oder gegen die Vernunft wäre; Priester und Philosophen hätten aber das Christentum zu einem Mysterium umgebildet. In *Pantheisticon* (1720) schildert er den Pantheismus (welche Bezeichnung er gebildet zu haben scheint) als die Geheimlehre einer Gesellschaft aufgeklärter Männer, die Gott als die im Universum wirkende Kraft auffassen. Sein bedeutendstes Buch ist *Letters to Serena* (1704), in welchem er der kartesianischen und spinozistischen Naturauffassung gegenüber behauptet, dafs Bewegung eine ebenso ursprüngliche Eigenschaft der Materie ist als Ausdehnung. Überall in der Natur ist Bewegung, und alle Ruhe ist nur scheinbar. —

b. Weder Locke noch die Systematiker des 17. Jahr-

hunderts hatten dem grofsen, von Kepler und Galilei aufgestellten Erkenntnisideal volle Anerkennung geleistet. Erfahrung und Denken standen noch bei ihnen in Gegensatz gegeneinander. Um so wichtiger war es, dafs Isaak Newton (1642—1727) in seinen *Principia philosophiae naturalis mathematica* (1687) das gröfste Beispiel der exakten, Induktion und Deduktion in inniger Verbindung übenden Erfahrungswissenschaft gab. Auf die weitere Entwicklung der Philosophie hatte dieses Werk einen entschiedenen Einflufs. Doch ist dies nicht der einzige Grund, Newton in einer Geschichte der Philosophie zu erwähnen; er hat auch eigentümliche philosophische Ideen ausgesprochen.

Von der Erfahrung ausgehend, dafs die Schwere gröfser in den Tälern als auf Bergeshöhen ist, und dafs alle Körper, die in die Höhe geworfen sind, niederfallen, bildet Newton die Vermutung, dafs auch die Himmelskörper schwer sind, und dafs sie von der Richtung, in welcher sie kraft des Inertiegesetzes gehen würden, so viel abweichen, als das von der Oberfläche der Erde bekannte Fallgesetz angibt. Er zieht dann alle mathematischen Konsequenzen dieser Idee und zeigt endlich, dafs die Resultate dieser Deduktion mit den wirklich beobachteten Tatsachen übereinstimmen. Daraus schliefst er, dafs die Himmelskörper sich nach demselben Gesetze bewegen wie die auf der Erde aufgeworfenen Körper. Die nach diesem Gesetze wirkende Kraft nennt er die Anziehung (attractio). Er führte hiermit keine mystische Kraft ein. Er meinte mit Anziehung nur eine Kraft, die nach dem wohlbekannten Fallgesetze wirkt, — welche auch die Beschaffenheit dieser Kraft sei. — Später freilich neigte er, und noch mehr seine Schüler, dazu, die Anziehung als eine ursprüngliche, unmittelbar von Gott stammende Kraft anzusehen.

Im Hintergrunde der Darstellung Newton's in seinem grofsen Werke stehen Voraussetzungen und spekulative Ideen von philosophischer Bedeutung. — Er unterscheidet „den absoluten, wahren und mathematischen Raum“ von dem sinnlichen Raume. In jenem allein gibt es absolute Bewegung, weil es da absolute Stellen (loca primaria) gibt,

Stellen, die sowohl Stellen für sich selbst sind (sine relatione ad externum quodvis) als für die anderen Dinge. Wie Kopernikus und Kepler huldigt Newton der antiken Auffassung des absoluten Raumes. Die mathematische Betrachtungsweise ist für ihn nicht nur eine Anschauungsart, die man methodisch zugrunde legen kann, sondern sie ist eben die wahre Betrachtungsweise im Gegensatz zur sinnlichen und vulgären. Und er verbindet hiermit auch religiöse Ideen: der Raum ist das sensorium dei, das Organ, mittelst dessen Gottes Allgegenwart möglich wird.

Die Existenz Gottes beweist Newton aus der zweckmäfsigen und harmonischen Einrichtung der Welt, die sich besonders in der einfachen und regelmäfsigen Ordnung des Sonnensystems offenbart. Er erklärt ausdrücklich, dafs der wunderbare Bau (elegantissima compages) des Sonnensystems — die Bewegung der Planeten um die Sonne in Bahnen, die mit der Sonnenbahn konzentrisch sind und fast in demselben Plane liegen — aus Naturgesetzen unerklärbar ist. Nur übernatürliche Kräfte können die Kreisbewegung erklären; sich selbst überlassen, würden die Planeten in die Sonne hineinstürzen! — Und dazu kommt noch der merkwürdige Bau, die Organe und die Instinkte der Tiere! (Aufser im Scholium generale in den „Principia" hat sich Newton über diese Dinge in seinem *Optics*, Query 28—29, und in seinen Briefen an Bentley ausgesprochen). — Doch meint Newton nicht, dafs die Weltmaschine ein für allemal vollkommen ist; Gott mufs von Zeit zu Zeit regulierend eingreifen. Diese Frage gab zu einer interessanten Diskussion zwischen Leibniz' und Newton's Schüler Clarke Anlafs.

c. George Berkeley (1685—1753) nimmt in der Geschichte der Erfahrungsphilosophie eine ähnliche Stellung ein wie Leibniz in der Reihe der Systematiker. Er reagiert gegen Locke und Newton wie Leibniz gegen Descartes, Hobbes und Spinoza, und wie Leibniz bezeichnet auch Berkeley nicht nur eine Reaktion, sondern eine Fortsetzung und Weiterentwicklung. Sein Wunsch war, die für die Religion gefährlichen Folgen der neuen Wissenschaft zu entfernen, und dieses Ziel meinte er zu erreichen durch

Kritik der abstrakten Begriffe und durch Zurückgehen zur unmittelbaren Erfahrung und Anschauung. Selten sind kindliche Frömmigkeit und scharfe kritische Analyse eine so innige Vereinigung eingegangen wie in diesem hellen Geiste. Auf der Universität in Dublin hatte er sich mit dem Studium von Locke, Boyle und Newton beschäftigt, und schon als junger Mann verfafste er seine Hauptschriften. Dann trat er in die englische Kirche ein und polemisierte gegen die Freidenker. Sein Missionseifer richtete sich nun nach Amerika, und sein Lieblingsplan war, eine Hochschule in Amerika zu bilden; nicht nur die Bekehrung der Indianer, sondern die Wiedergeburt von Wissenschaft und Kunst im Lande des Westens war seine grofse Hoffnung, der er seine besten Jahre opferte. Nach dreijährigem Aufenthalt in Amerika mufste er seinen Plan aufgeben. Er wirkte jetzt als Bischof in Cloyne in Irland, gleich eifrig als Seelsorger, Philanthrop und Patriot.

In seinem Hauptwerke *Principles of Knowledge* (1710) zeigt Berkeley, dafs wir im strengen Sinne des Worts keine Allgemeinvorstellungen bilden können. Es richtet sich besonders gegen Locke's „abstrakte“ Vorstellungen. Wir können einen Teil eines Gegenstandes ohne die anderen Teile vorstellen, aber wir können keine neuen selbständigen Vorstellungen bilden, die nur das mehreren Qualitäten Gemeinschaftliche enthalten sollten, z. B. eine Vorstellung von Farbe überhaupt, die nur das dem Roten, Grünen, Gelben usw. Gemeinsame enthielte. Will ich eine Vorstellung haben, die für eine ganze Reihe von qualitativ verschiedenen Dingen gelten kann, mufs ich entweder ein Zeichen, z. B. ein Wort, gebrauchen oder auch ein einzelnes Glied der Reihe als Repräsentanten oder Beispiel betrachten.

Die Vorstellung der Materie ist eine falsche Allgemeinvorstellung. Materie soll das sein, was den sinnlichen Eigenschaften zugrunde liegt. Nun gesteht man, dafs die sekundären Eigenschaften nur subjektive Bedeutung haben; die Materie kann also nur durch die primären Eigenschaften charakterisiert werden. Aber wie kann man eine Vorstellung haben, deren Inhalt nur Ausdehnung, Beweglichkeit, Teil-

barkeit und Solidität wäre? Was wirklich gegeben und vorstellbar ist, tritt stets mit sekundären Eigenschaften hervor, kann gesehen, gehört, berührt usw. werden. Die primären Eigenschaften sind stets nur in und mit den sekundären gegeben. Nun zeigt ferner eine Untersuchung unserer Raumauffassung, die Berkeley in seiner *Theory of Vision* (1709) angestellt hatte, dafs wir unsere Raumesvorstellungen teils mit Hilfe des Gesichtssinnes, teils mit Hilfe des Tastsinnes (zu welchem Berkeley auch die jetzt so genannten Bewegungsempfindungen rechnet) bilden. Unsere Vorstellung des Raumes, namentlich der Entfernung und der Gröfse, wird gebildet durch eine feste Verbindung von Gesichts- und Tastvorstellungen, indem ein Gesichtsbild eine gewisse Tastvorstellung suggeriert; wir lernen, dafs, was wir sehen, können wir auch berühren, wenn wir nur eine hinlängliche Bewegung unserer Glieder ausführen. Wir meinen dann Entfernung und Gröfse unmittelbar zu empfinden. Der Raum an und für sich ist nicht vorstellbar, ebenso wenig wie eine Farbe an und für sich. Welcher von den beiden Räumen, die wir faktisch kennen, soll der „absolute“ Raum sein, — der Gesichtsraum oder der Tastraum? Etwas diesen zwei Räumen Gemeinsames können wir nicht vorstellen. — Und die Materie mufs das Schicksal des Raumes teilen, indem ja Ausdehnung das Hauptmerkmal der Materie ist.

In dieser radikalen Weise vernichtet Berkeley den Materialismus. Aber er leugnet bestimmt, dafs er dadurch auch den Unterschied von Illusion und Wirklichkeit aufhebe oder die Naturwissenschaft unmöglich mache. Wirklichkeit haben wir, wenn wir Empfindung und Einbildung unterscheiden, und wir haben hier bestimmte Kriterien: Empfindungen sind in der Regel stärker und deutlicher als Einbildungen; sie treten in einer unverrückbaren und gesetzmäfsigen Ordnung auf, während die Einbildungen keine Regelmäfsigkeit zeigen; und wir haben das Bewufstsein, die Empfindungen nicht selbst hervorgebracht zu haben. Die Aufgabe der Naturwissenschaft ist es nun eben, die bestimmten, gesetzmäfsigen Verhältnisse zwischen unseren

Empfindungen zu finden, so dafs das Auftreten einer Empfindung für uns ein Zeichen sein kann, dafs wir eine bestimmte andere Empfindung erwarten können. Die Natur erklären heifst nur, diese gesetzmäfsigen Empfindungsverhältnisse aufzuzeigen. Mit einer allgemeinen Materie, einem unbestimmten Etwas, das hinter allen Empfindungen liegen sollte, hat die Wissenschaft nichts zu tun.

Doch meint Berkeley, dafs die Empfindungen eine von uns verschiedene Ursache haben müssen. Und wenn er sich eine Vorstellung von dieser Ursache bilden will, geht er von einer Analogie mit unserem eigenen Wirken aus. Unser eigenes Vermögen, Vorstellungen hervorzurufen und zu ändern, ist die einzige Aktivität, die wir kennen. Dieses Vermögen nennt Berkeley Wille, und im Willen findet er das Wesen der Seele: the soul is the will *(Commonplace-book)*. In Analogie mit diesem Willen denkt er sich nun die Ursache unserer Empfindungen: diese werden unmittelbar von Gott hervorgebracht. So geht Berkeley's Philosophie in seine Theologie über. Sein religiöses Gefühl ist durch dieses unmittelbare Verhältnis zu Gott befriedigt. Es wäre ein unnötiger Umweg, wenn Gott zuerst die „Materie" schüfe und dann diese auf uns einwirken liefse. — Nicht nur in den einzelnen Empfindungen, sondern auch in ihrem gesetzlichen Zusammenhange gibt sich der göttliche Wille kund, und in der Zweckmäfsigkeit der Erscheinungen offenbart sich die göttliche Vorsehung.

In zwei schönen und geistreichen Dialogen *(Dialogues between Hylas and Philonous*, 1712, und *Alciphron*, 1732) hat Berkeley seine philosophischen Ideen in populärer Form und unter Polemik gegen die Freidenker entwickelt.

d. Eine neue Richtung in der Ethik der neueren Zeit wird durch Anthony Ashley Shaftesbury (1671 bis 1713) eingeleitet. Während der Reaktion gegen das Mittelalter hatte man sich in der Begründung der Ethik fast ausschliefslich an die Selbstbehauptung gehalten. Als höchste Charaktereigenschaft wurde der Hochsinn, die Erhabenheit der Denkart betrachtet. So bei Telesio, Bruno, Descartes, Hobbes und Spinoza. Shaftesbury betont im

Gegensatz hierzu das unmittelbare Gefühl, den instinktiven Drang zur Hingebung. — Er war ein Enkel des bekannten Staatsmannes, der Locke's Beschützer gewesen war, und Locke war auch sein Lehrer. Zugleich wurde er aber früh in die klassischen Sprachen und die klassische Literatur eingeführt und von dem antiken Harmoniegedanken, besonders wie er im späteren Stoizismus entwickelt ist, ergriffen. Aus Neigung und wegen seiner schwachen Gesundheit lebte er zurückgezogen für seine literarischen Arbeiten oder auf Reisen.

Es gibt nach Shaftesbury keinen absoluten Gegensatz zwischen Natur und Kultur oder zwischen Selbstbehauptung und Hingebung. Ein unwillkürlicher Drang verbindet den Einzelnen mit dem ganzen Geschlecht, ebenso natürlich wie die Instinkte zur Fortpflanzung und zur Sorge für die Jungen führen. — Darum ist doch der Gedanke, die Reflexion, nicht überflüssig. Durch sie werden wir uns des unmittelbaren Dranges bewufst, und erst jetzt können Gefühle wie Bewunderung des Edlen, Verachtung des Unedlen entstehen, — Gefühle, die mit dem Schönheitsgefühl verwandt sind, nur dafs sie einen mehr aktiven Charakter haben. Ein solches Gefühl (reflex affection, moral sense) ist doch auch natürlich, indem es sich aus natürlichen Instinkten entwickelt. Die Lebensverhältnisse der Menschen sind so beschaffen, dafs wir für uns selbst arbeiten, wenn wir uns um die gemeinsamen Güter bemühen, und dafs das Glück, das wir anderen bereiten, auf uns selbst zurückstrahlt. Die Aufgabe ist, diese Harmonie zwischen Selbstbehauptung und Hingebung weiterzuentwickeln. Was Harmonie in der Gemeinschaft bewirkt, schafft auch Harmonie in der Seele des Einzelnen, und diese innere Schönheit hat ihren Wert in sich selbst, so dafs egoistische Berechnung und theologische Sanktion entbehrlich sind. Auch im Universum gibt es eine grofse Harmonie, die wir nur nicht immer entdecken, weil unser Standpunkt ein begrenzter ist. — Shaftesbury's wichtigste Werke sind von ihm selbst unter dem Titel *Characteristics of men, manners, opinions and times* (1711) gesammelt. Neulich (1900) ist von Rand eine bisher ungekannte Schrift von Shaftesbury, *Philosophical Regimen*, herausgegeben worden.

Hier betont er mehr als in den anderen Schriften den Hintergrund, den der Glaube an die Weltharmonie für seine ethischen Ideen bildet.

Durch Francis Hutcheson (1694—1747), der als Professor der Moralphilosophie in Glasgow wirkte, bekamen die von Shaftesbury ausgesprochenen Ideen eine mehr systematische Form und wurden auf den schottischen Universitäten eingeführt. Auch er legt das Hauptgewicht auf das unmittelbare Gefühl. Die Vernunft ist ein Vermögen, die Mittel zu unseren Zwecken zu finden. Obgleich sie für das moralische Gefühl unentbehrlich ist, wenn es nicht blind wirken soll, ist sie doch nicht das Fundamentale in moralischer Rücksicht. Ebenso ist Erfahrung eine notwendige Bedingung für das rechte Wirken des moralischen Gefühls; dieses kann sich nur dann äufsern, wenn es klaren Beobachtungen gegenübergestellt wird. Darum entspringt das moralische Gefühl doch nicht aus der blofsen Erfahrung. Wenn es aber von Vernunft und Erfahrung geleitet wird, führt es dazu, solchen Handlungen den höchsten Wert zuzuschreiben, die der gröfsten Anzahl von Menschen den höchsten Grad des Glückes bereitet. (Doch kann die Bedeutung der Personen die Anzahl ersetzen.) So hat Hutcheson (in seiner *Inquiry into the Ideas of Beauty and Virtue.* 1725) die berühmte Formel „the greatest happiness for the greatest number“ zuerst aufgestellt. Wie Shaftesbury ist auch Hutcheson von der griechischen Ethik, besonders wie sie bei den späteren Stoikern hervortritt, stark beeinflufst. Diese ganze Richtung der modernen Ethik ist überhaupt eine interessante Form von Renaissanceströmung, über welche W. R. Scott in seiner Monographie über Hutcheson (1900) neue Aufschlüsse gegeben hat.

Das moralische Gefühl ist nach Hutcheson von Gott eingepflanzt. Aber es rührt sich auch bei denen, die an keinen Gott glauben, und die Ethik ist daher von der Theologie prinzipiell unabhängig. — Das Pflichtgefühl entsteht, wenn das moralische Gefühl sich zwar augenblicklich nicht regt, wir aber doch das Bewufstsein haben, dafs ein vorgestelltes Handeln uns in Widerspruch mit der Menschen-

liebe führen und uns unseres inneren Friedens (serenity) berauben würde. — Im *System of Moral Philosophy* hat Hutcheson eine umfassende Darstellung seiner ethischen Theorie gegeben.

Im bewufsten Gegensatz zu Shaftesbury's und Hutcheson's Harmonielehre und Optimismus betonte Bischof Joseph Butler (1692—1752) den Abstand zwischen dem moralischen Gefühle, das er lieber Gewissen nennen will, und den anderen menschlischen Elementen und Trieben. Das Gewissen wirkt zwar ganz unmittelbar und ist mit einer innigen Befriedigung verbunden, wie wenn wir einem tiefen Drange folgen. Aber um gegen Zweifel und gegen die Bedenklichkeiten der kühlen Stimmungen standhalten zu können, bedürfen wir der religiösen Sanktion (*Sermons* 1726). Und wenn Shaftesbury's Optimismus sich auf das Dasein oder die Natur im ganzen bezieht, während er das Christentum wegen seiner Unbegreiflichkeiten und seiner Inhumanität angreift, behauptet Butler, dafs die Betrachtung der Natur, in welcher so viele Keime zugrunde gehen, und die Unschuldigen so oft statt der Schuldigen leiden müssen, gar nicht den Glauben an eine Harmonie begünstigt, und dafs die Einwände, die man gegen das Christentum richtet, schon die Naturreligion, zu welcher Shaftesbury sich bekennt, treffen müssen. *(Analogy of Religion, natural and revealed, to the constitution and course of nature.* 1736.)

Auch Bernard de Mandeville (c. 1670—1733), ein in Holland geborener Franzose, der in London als Arzt lebte, bekämpfte den Optimismus Shaftesbury's. In *The fable of the bees* (1705) und in den später diesem Gedichte angefügten Noten behauptet er, dafs private Tugenden gar nicht der Kultur und dem Wohl der ganzen Gemeinschaft erspriefslich seien. Im Gegenteil: Genufssucht, Unzufriedenheit und Egoismus sind Motive zu Arbeit, Ausbildung und Zusammenschliefsung. Es ist die Aufgabe der Staatsmänner, die Gemeinschaft durch geschickte Benutzung der egoistischen Interessen der Menschen grofs und mächtig zu machen. Man würde dagegen dem öffentlichen Interesse entgegenarbeiten, wenn man den Egoismus und die Genufssucht

ausrotten wollte. Man mufs daher zwischen Moral und Kultur seine Wahl treffen. — Weil Mandeville sich den Anschein gab, durch diese Lehre das Verderbnis der menschlichen Natur und so die Notwendigkeit der Offenbarung darzutun, wurde er von der Polemik der Geistlichen weit milder behandelt als der offenbare Heide Shaftesbury.

e. David Hume (1711—1776) hat die kritische Analyse der menschlichen Erkenntnis zu einem vorläufigen Abschlufs geführt, namentlich durch seine Untersuchung der zwei Begriffe, die in den Systemen des 17. Jahrhunderts eine so grofse Rolle gespielt hatten, der Begriffe Substanz und Kausalität. Um die Bedeutung seiner Kritik zu verstehen, mufs man sich erinnern, dafs die genannten Begriffe auch in der Naturwissenschaft, in dem religiösen Denken und in dem täglichen Leben der Menschen als stillschweigende Voraussetzungen zugrunde liegen. Hume's Problem liegt so an der Wurzel alles menschlichen Denkens. Er hat ein Problem gestellt, das sich noch jetzt immer wieder meldet, und das vielleicht keiner abschliefsenden Lösung fähig ist. Hume ist ein Problemsteller ersten Ranges. Und damit verbindet er ein grofses psychologisches Talent, das ihn befähigt, über die faktische Entwicklung der Ideen auch da Licht zu werfen, wo ihre objektive Gültigkeit problematisch bleibt. Nicht nur in der Untersuchung der Erkenntnis, sondern auch in der Untersuchung der ethischen und religiösen Fragen kommt diese doppelseitige Begabung Humes der Philosophie zugute.

Hume war der Sohn eines Gutsbesitzers im südlichen Schottland und zeigte früh Lust und Anlage zum Denken und Lernen. Nachdem er vergebens versucht hatte, sich einen Weg im praktischen Leben zu bahnen, zog er sich in die Einsamkeit zurück und schrieb während eines Aufenthalts in Frankreich sein Hauptwerk *Treatise on Human Nature* (1739—1740). Später ging er zu historischen und ökonomischen Studien über und verfafste eine Geschichte Englands, eines der ersten Geschichtswerke, die alle Seiten der Kulturentwicklung berücksichtigt. In seinen *Essays* (1748 ff.) finden sich aufser bedeutenden ökonomischen Abhandlungen

zwei Abhandlungen *(Enquiry concerning human understanding* und *Enquiry concerning the principles of Morals)*, in welchen er kürzere Darstellungen der wichtigsten Probleme des Hauptwerkes gab. In *Natural History of Religion* (1757) behandelte er das religiöse Problem von der psychologisch-geschichtlichen Seite; in den 1751 verfafsten, aber erst nach seinem Tode erschienenen *Dialogues on Natural Religion* behandelte er das genannte Problem von der kritischen Seite. — Nachdem Hume verschiedene öffentliche Stellungen bekleidet hatte, lebte er seine letzten Jahre in Edinburgh in wissenschaftlicher Mufse.

α. Während Locke die Frage nach dem Ursprung unserer Vorstellungen (ideas) von der nach ihrer Gültigkeit scharf geschieden hatte, fallen für Hume, was die Vorstellungen im engeren Sinne (ideas als von perceptions oder impressions, d. h. Empfindungen, verschieden) betrifft, beide Fragen zusammen. Er geht davon aus, dafs eine Vorstellung (idea) nur dann gültig sein kann, wenn sie von einer Empfindung (perception, impression) stammt. Den Ursprung der Empfindungen untersucht er nicht, weil diese Frage keine erkenntnistheoretische Bedeutung hat: ob sie von äufseren Dingen oder von Gott oder von der Seele selbst hervorgebracht werden, ist ohne Belang für die Frage nach der Gültigkeit. Auch den Teil unserer Erkenntnis, der nur darauf ausgeht, die Verhältnisse unserer Vorstellungen zu klären und zu entwickeln, — die reine Logik und Mathematik, — schliefst Hume von seiner kritischen Untersuchung aus. Er will nur die Gültigkeit der Vorstellungen untersuchen, durch die wir über gegebene Wahrnehmungen hinaus zu gehen berechtigt zu sein meinen. Das Problem, das die Anwendung der Mathematik in der Erfahrungswissenschaft stellt, wurde erst von Kant auf der Grundlage seiner Newtonstudien gestellt.

Der Substanzbegriff geht (sowohl in seiner weiteren als in seiner engeren Bedeutung) über alle Wahrnehmung hinaus. Wir empfinden immer nur einzelne Eigenschaften in mehr oder minder genauer Verbindung; aber Dinge oder Substanzen empfinden wir nicht. Wir empfinden Farbe, Härte,

Klang usw., aber ein Ding, das diese Eigenschaften „hat", empfinden wir nicht. In uns selbst nehmen wir eine Menge wechselnder Empfindungen, Vorstellungen und Gefühle wahr; aber eine Seele oder ein Ich empfinden wir nicht. Wir finden sogar keine konstanten, immer gegenwärtigen Elemente, denen wir mit Recht den Namen Ich geben könnten. — Ähnlich verhält es sich mit dem Kausalbegriffe. Wir nehmen einzelne Erscheinungen wahr, die nacheinander in der Zeit folgen; aber ein inneres Band, einen notwendigen Zusammenhang empfinden wir nicht. Die Kausalität ist kein Gegenstand der Erfahrung oder der Wahrnehmung. (Diese zwei Begriffe sind für Hume identisch.) Man kann sich hier nicht auf unmittelbare Gewifsheit (Intuition) berufen, denn auf einer solchen können wir nur bauen, wenn es gilt, ganz einfache Verhältnisse der Gleichheit und Ungleichheit zu konstatieren. Ebensowenig kann man Kausalität auf dem Wege des Schlusses erweisen; denn alle Erscheinungen und Begebenheiten treten in der Erfahrung als selbständige Dinge hervor, und aus dem Begriffe dieses bestimmten Dinges kann man nie den Begriff eines anderen Dinges mit Notwendigkeit ableiten. Die Bewegung einer Kugel ist z. B. von der Bewegung einer anderen Kugel ganz verschieden; die eine Bewegung kann sehr wohl ohne die andere gedacht werden. — Wie mit den Begriffen der Substanz und der Kausalität geht es auch mit dem Begriffe der Existenz. Keine einzelne Empfindung gibt uns diesen Begriff. An etwas denken und es als existierend denken, sind nicht zwei verschiedene Dinge. Etwas bekommt keine neue Eigenschaft dadurch, dafs wir es als existierend denken.

β. Aber wir gebrauchen doch alle diese Begriffe — Substanz oder Ding, Ursache, Existenz! Wie das zugeht, sucht Hume durch drei verschiedene psychologische Tatsachen zu erklären. — Unser Bewufstsein hat die Neigung, seine durch starke Eindrücke hervorgerufenen Prozesse selbst nach dem Aufhören der Eindrücke fortzusetzen. Die Einbildungskraft fährt fort zu arbeiten, obgleich die Erfahrung ihr nicht folgen kann. So werden ideale Vorstellungen, z. B. Vorstellungen von absoluter Gleichheit und von ab-

solut regelmäfsigen Figuren gebildet, obgleich die Erfahrung uns nur Andeutungen und Annäherungen gibt. Und so bilden sich Vorstellungen von absoluten Substanzen und von absoluter Existenz. Die relative Konstanz, die wir wahrnehmen, wird durch die Einbildungskraft ins Absolute erweitert. — Eine zweite Eigentümlichkeit unseres Bewufstseins ist die Neigung, Vorstellungen zu verbinden, die oft miteinander zusammen vorgekommen sind. Wir sind gewöhnt, dafs, wenn etwas geschieht, etwas anderes vorausgeht oder nachfolgt; daher erwarten wir, wenn etwas geschehen ist, eine „Ursache“ und eine „Wirkung“ zu finden. Dies ist aber nur eine zum Instinkt gewordene Gewohnheit. Die Gültigkeit des Kausalbegriffs kann dadurch nicht bewiesen werden. Die Assoziation, durch welche jene Gewohnheit entsteht, ist selbst ein Beispiel der Kausalität; aber eben darum erklärt Hume sie auch für unverständlich. Die Beobachtung zeigt uns immer nur die einzelnen Inhaltselemente des Bewufstseins, kein „verbindendes Prinzip“ (uniting principle, principle of connection). Wie jene feste Verbindung der absolut selbständigen Elemente möglich ist, das ist — sagt Hume — eine Schwierigkeit, die für meinen Verstand zu hart ist. — Endlich hat unser Bewufstsein die Neigung, seine eigenen Zustände als äufsere, objektive Erscheinungen zu betrachten. So betrachten wir die Sinnesqualitäten als objektive Eigenschaften. Und so geschieht es, dafs wir die innere Nötigung, von einer Empfindung zu einer mit ihr assoziierten Vorstellung überzugehen, als eine objektive Notwendigkeit betrachten. Instinkt, nicht Vernunft leitet uns hier. — Die Grundlage der Wissenschaft ist Glaube (belief), nicht selbst Wissenschaft. Und diese Grundlage bildet sich, wie wir jetzt gesehen haben, durch die expansive, die assoziative und die objektivierende Neigung des Bewufstseins.

γ. Nicht nur die Psychologie der Erkenntnis, auch die Psychologie der Gefühle hat Hume meisterhaft behandelt. Seine Darstellung erinnert vielfach an Spinoza. Er legt besonderes Gewicht auf die Weise, in der ein Gefühl mit

einem anderen Gefühl mittelst der Assoziation der Vorstellungen ihrer Gegenstände verbunden werden kann. Ferner bekauptet er, dafs ein Gefühl nur durch ein anderes Gefühl, nicht durch blofse Vernunft gehemmt werden kann. Vernunft ist das Vermögen der Vergleichung und der Reflexion und hat nur indirekten Einflufs auf das Gefühlsleben.

Humes Gefühlspsychologie ist die Grundlage seiner Ethik. Er steht hier der von Shaftesbury und Hutcheson gegründeten Richtung sehr nahe. — Die Vernunft kann nicht die Grundlage der Ethik sein, denn sie konstatiert nur Verhältnisse oder Tatsachen. Gut und Böse sind aber Qualitäten, die menschlichen Handlungen und Eigenschaften nach der Art, in der sie auf unser Gefühl wirken, beigelegt werden. Da wir nun Handlungen und Eigenschaften gut nennen, die uns nicht selbst zugute kommen, kann das Gefühl, das der Billigung zugrunde liegt, kein selbstisches sein. Wir nehmen in der Billigung oder Mifsbilligung einen gemeinschaftlichen, keinen privaten Standpunkt ein. Wenn wir z. B. die Gerechtigkeit als eine gute Eigenschaft betrachten, kann dies nur daraus entspringen, dafs wir das menschliche Leben im ganzen mit Sympathie umfassen. Vielleicht machte uns anfangs nur das Interesse für unsere eigene Sicherheit die Gerechtigkeit lieb; aber dies motiviert nicht die Wertschätzung der Gerechtigkeit in allen solchen Fällen, wo es sich nicht um unsere private Wohlfahrt dreht. Sympathie oder Gefühl der Zusammengehörigkeit (fellow feeling) ist also das Grundmotiv der ethischen Wertschätzung.

Wie in der Ethik opponiert Hume auch in der Religionsphilosophie gegen die intellektualistische Auffassung. Und wie beim Erkenntnisproblem stellt er auch hier eine doppelte Untersuchung an, indem er teils den psychologischen Ursprung der Religion, teils die Gültigkeit der religiösen Vorstellungen prüft.

Religion entsteht nicht aus rein intellektuellen Motiven, sondern aus Furcht und Hoffnung und aus der Neigung, sich alle anderen Wesen als den Menschen ähnlich zu denken. Die Wesen, zu denen der Mensch in der Angst des Lebens

seine Zuflucht nimmt, stellt er sich zuerst in sehr unvollkommener Form vor. Aber auch hier wirkt die expansive und idealisierende Neigung, und der Mensch sieht allmählich ein, dafs sein Gott ein unendliches Wesen sein mufs, und dafs es nur Einen Gott geben kann. Neben dieser idealisierenden Tendenz, die dazu führt, die Gottheit als über alles Menschliche erhaben und von der endlichen Welt weit entfernt zu denken, gibt es aber eine entgegengesetzte Tendenz, die eben darauf ausgeht, die Gottheit als nahe, anwesend und anschaulich darzustellen, und wir finden in der Religion ein beständiges Schwanken zwischen diesen beiden Tendenzen.

Die Gültigkeit der religiösen Vorstellungen untersucht Hume in seinen „Dialogen", einem sehr wichtigen Dokument in der Religionsphilosophie der neueren Zeit. Er führt hier verschiedene Standpunkte vor: einen spekulativen Supranaturalisten, einen rationalistischen Deisten und einen skeptischen Naturalisten. Obgleich der Naturalist zuletzt einen höflichen Rückzug tut, ist es doch deutlich, dafs seine Argumente für Hume die Hauptsache und das Entscheidende waren. Er bestreitet das Recht, aus der Ordnung und der Zweckmäfsigkeit der Welt auf einen Gott zu schliefsen: Warum könnte die Zweckmäfsigkeit (soweit sie wirklich da ist!) nicht durch natürliche Ursachen und allmähliches Anpassen entstanden sein? Die einzelnen Naturerscheinungen erklären wir aus natürlichen Ursachen, und der ganze Zusammenhang ist erklärt, wenn wir die einzelnen Teile erklärt haben. Jedenfalls können wir aus der wirklichen Welt, die uns neben der Zweckmäfsigkeit auch so viele Unvollkommenheiten zeigt, nicht auf ein absolut vollkommenes Wesen schliefsen. Und wenn man den Ursprung der Welt in einem göttlichen Gedanken finden will, mufs man doch wohl erinnern, dafs wir in der Erfahrung den Gedanken nur als eine Erscheinung neben anderen Erscheinungen findet: mit welchem Recht leitet man dann alle anderen Teile aus diesem einen Teile ab? — Wenn der Naturalist doch damit endet, Schwierigkeiten in allen Standpunkten zu finden, darf man gewifs darin keine blofse Vorsicht sehen,

sondern einen Ausdruck des beständigen Strebens Hume's, die Probleme scharf zu stellen und offen zu halten.

f. Hume's scharfe Aufstellung des Erkenntnisproblems rief nicht gleich eine tiefer gehende Antwort hervor. Eine solche Antwort kam nicht von England selbst. — Dagegen finden wir in der englischen Literatur in der letzten Hälfte des 18. Jahrhunderts eine Reihe philosophischer Bestrebungen, die sich Hume gegenüber teils fortsetzend und supplierend, teils opponierend verhalten.

Hume's Freund Adam Smith (1723—1790), der als Professor in Glasgow wirkte, hat seine ethische Theorie weiterentwickelt. In seiner *Theory of Moral Sentiments* (1759) beschreibt er das moralische Gefühl in seiner Entwicklung aus einer rein instinktiven Sympathie. Wir setzen uns durch einen unwillkürlichen Nachahmungsdrang in die Stelle Anderer, und unsere Gefühle und Urteile werden so von Anfang an durch die Gefühle und Urteile der Umgebungen bestimmt. Aber wenn anderseits die Gefühle und die Urteile Anderer nicht von der Art und Stärke sind wie diejenigen, die wir an ihrer Stelle haben oder fällen würden, entsteht bei uns ein Gefühl der Mifsbilligung. Dagegen billigen wir ihre Gefühle und ihre Urteile (wie auch ihre Handlungen), wenn sie nach unserer Erfahrung in einem passenden Verhältnisse zu der Ursache, von der sie hervorgerufen sind, stehen, — und wenn die Sympathie, die wir für diejenigen fühlen, die Objekte ihrer Urteile und Handlungen sind, nicht gekränkt wird. Unsere Billigung einer Rachehandlung hört z. B. auf, wenn die Rache im Verhältnis zur Ursache und zum Beleidiger zu grausam ist. In dieser Weise bildet sich allmählich ein von aller Rücksicht auf den Nutzen unabhängiger Mafsstab aus. Und wir wenden diesen Mafsstab auch auf uns selbst an. Wir erfahren ja, dafs wir von Anderen beurteilt werden und nicht nur selbst die Anderen beurteilen. Wir teilen uns gleichsam in zwei Personen, von denen die eine als unparteiischer Zuschauer die andere beurteilt. Und unwillkürlich idealisieren wir diesen Zuschauer; namentlich schreiben wir ihm ein umfassenderes Wissen zu, als Menschen erreichen können.

Man hat oft gemeint, dafs Smith's Ethik in einem scharfen Gegensatz zu seinem berühmten nationalökonomischen Werke *Wealth of Nations* (1776) stehe. Dagegen spricht schon der Umstand, dafs beide Werke ursprünglich Teile einer und derselben Vorlesungsreihe waren. Und dann hat man übersehen, dafs Smith in seiner Nationalökonomie eben als „unparteiischer Zuschauer" dem Erwerbsleben gegenübersteht: wenn er unbedingte Freiheit für Handel und Industrie fordert, ist es, weil nur so die Kräfte sich recht entfalten und die besten Wege und Mittel der Produktion und des Verkehrs gefunden werden können. Der Einzelne fördert oft den Vorteil der Gemeinschaft am besten, wenn er seinen eigenen Vorteil sucht; wie von einer unsichtbaren Hand geleitet arbeitet er dann im Dienste eines Zweckes, den er sich nicht gestellt hat. Die Grundlage von Smith's Nationalökonomie ist seine Sympathie mit dem menschlichen Leben in allen Kreisen; sie erstreckt sich auf das Bestreben des Arbeiters, höheren Lohn zu bekommen, wie auf das Bestreben des Arbeitgebers, die Produktion zu vermehren. Es besteht so eine innere Harmonie zwischen seiner Ethik und seiner Ökonomie. Freilich sah er noch nicht die soziale Frage in ihrer ganzen Schärfe. Sein Kampf war gegen die Vormundschaft der reaktionären Regierungen gerichtet, und in seinem Optimismus erwartete er eine grofse soziale Harmonie, auch eine Harmonie zwischen Ethik und Ökonomie, wenn man nur der Entwicklung freien Lauf gestattete.

In Humes' Erkenntnislehre spielte die Assoziation der Vorstellungen eine grofse Rolle. In dieser Beziehung wurde seine Lehre von dem Arzte David Hartley (1705—1757) suppliert. Er versucht alle höheren seelischen Erscheinungen durch die Assoziation einfacher Empfindungen und Vorstellungen zu erklären. Die Gesetze der Assoziation sind nach Hartley die höchsten geistigen Naturgesetze *(Observations on man* 1749). Das physiologische Korrelat der Assoziation ist die Verbindung verschiedener Schwingungen der Teilchen des Gehirns. In drei besonderen Formen zeigt sich die Bedeutung der Assoziation: Vorstellungen können so innig

verbunden werden, dafs dadurch eine neue Vorstellung mit neuen Eigenschaften entsteht; durch Wiederholung können bewufste Tätigkeiten ganz automatisch ausgeführt werden; die Lebhaftigkeit einer Vorstellung kann auf die mit ihr assoziierten Vorstellungen übergehen. Auf diesen drei Wegen kann das Seelenleben einen ganz anderen Charakter als den ursprünglichen bekommen. So werden radikale Metamorphosen möglich, wie wenn der Egoist durch eine Reihe von Stufen in mystisches Selbstvergessen übergeht. — Durch Joseph Priestley (1733—1804), den berühmten Chemiker, wurde diese Theorie popularisiert, und dann ging Erasmus Darwin (1731—1802) noch einen Schritt weiter, indem er die Hypothese von der Erblichkeit solcher erworbenen Eigenschaften aufstellte (*Zoonomia* 1794).

Als Gegner Humes trat die im engeren Sinne so genannte schottische Schule auf. Sie will von den Theorien zu der blofsen Beschreibung der seelischen Erscheinungen zurückgehen, und den Resultaten der analytischen Philosophie gegenüber beruft sie sich auf den gesunden Menschenverstand (common sense). Thomas Reid (1710—1796), der als Professor in Aberdeen und Glasgow wirkte, ist der bedeutendste Repräsentant dieser Richtung. Gegen Hume, der in seinen Augen der Zerstörer aller Wissenschaft, Religion und Tugend war, schrieb er sein wichtigstes Werk *Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense* (1764).

Es liegen nach Reid unserer Erkenntnis gewisse instinktive Voraussetzungen zugrunde, die kein Zweifel zu erschüttern vermag. Diese Prinzipien des gesunden Menschenverstandes (principles of common sense) sind älter als alle Philosophie und stammen von Gottes Hand. So erweckt z. B. jede Empfindung durch eine natürliche Eingebung (natural suggestion) den Glauben an ein äufseres Objekt, wie auch an ein Ich als Subjekt der Empfindung. Und so leitet uns der Kausalinstinkt zu der Voraussetzung, dafs diejenigen Verbindungen der Erscheinungen, die wir wahrgenommen haben, auch in der Zukunft eintreten werden. Auch auf dem moralischen Gebiete gibt es solche unmittel-

bare Gewifsheit (intuitive evidence): wir urteilen unmittelbar und unwillkürlich, dafs die eine Handlung gut war, die andere böse. — Reid übersah, dafs Hume ausdrücklich den „gesunden Menschenverstand“ anerkannt hatte; nur fand Hume ein grofses Problem, wenn man nach der Begründung der Postulate des common sense fragen wollte. Später bemerkte Kant mit Recht, dafs man, statt den gesunden Menschenverstand als Autorität zu gebrauchen, ihn lieber dazu gebrauchen sollte, die Einwendungen zu widerlegen.

Viertes Buch.

Die Aufklärungsphilosophie in Frankreich und Deutschland.

Die grofsen Systeme und die Erfahrungsphilosophie wirkten auf einen verhältnismäfsig engen Kreis. Um die Mitte des 18. Jahrhunderts erwachte aber ein Streben, die Ideen der stillen Denker in gröfseren Kreisen zu verbreiten. In England nahm diese Bewegung, die man die Aufklärung zu nennen pflegt, nicht so charakteristische Formen an wie in Frankreich und Deutschland. In Frankreich benutzte man den Grundgedanken Lockes, dafs alle Vorstellungen von der Erfahrung stammen, um die bestehende Ordnung in Kirche und Staat zur Rechenschaft zu ziehen. Man meinte, die höchste Aufklärung erreicht zu haben und im Besitz hinreichender Voraussetzungen zu sein, um die alten Probleme entweder endgültig zu lösen oder als grundlos fallen zu lassen. Es entstand ein neuer Dogmatismus, der vielleicht notwendig war, um den alten zu stürzen. In Deutschland wirkte besonders die Popularisierung der Leibniz'schen Philosophie mit ihrer Zurückführung aller geistigen Unterschiede auf den Unterschied zwischen Dunkelheit und Klarheit, und man zog die Konsequenz, dafs Aufklärung, und nur Aufklärung, vonnöten sei. Aber sowohl in Frankreich als in Deutschland gab es Geister, deren Blick auf tiefer liegende geistige Lebensbedingungen gerichtet war, von welchen weder die Vorkämpfer des Neuen noch die Verteidiger des Alten Ahnung hatten. Rousseau in Frankreich und Lessing in Deutschland standen in dieser Weise zwischen den kämpfenden Gegensätzen — und über diesen.

A. Die französische Aufklärungsphilosophie und Rousseau.

a. Der entschieden revolutionäre Charakter, den die Aufklärungsbewegung in Frankreich annahm, hatte besonders darin seinen Grund, dafs die alte Ordnung der Dinge hier mehr abgeschlossen und abweisend dem Neuen gegenüberstand als in England und Deutschland, und dafs sie zur selbigen Zeit mehr hohl und faul als in den anderen Ländern war. Es waren englische Ideen, die Frankreich revolutionierten. Der Besuch Voltaires und Montesquieus in England am Schlusse der zwanziger Jahre wurde von bahnbrechender Bedeutung. Jetzt erst wurden englische philosophische, religiöse, ästhetische und politische Ideen in Frankreich und auf dem Kontinent im ganzen bekannt. Mit Voltaire's *Lettres sur les Anglais* (1734) fängt eine neue Periode des französischen Denkens an. Voltaire (1694—1778) war kein selbständiger Denker, aber er hatte ein geniales Vermögen, wissenschaftliche Ideen und Resultate kurz, treffend und zugleich aggressiv zu formulieren. Er hat eine vortreffliche Darstellung der Naturlehre Newton's gegeben, und in seinen philosophischen Schriften benutzt er Locke in schlagender Weise. Gestützt auf das Prinzip Locke's, dafs alle Vorstellungen aus der Erfahrung stammen, und auf Newton's Entdeckung des grofsen gesetzmäfsigen Zusammenhanges im Weltall, kritisiert er die theologischen Lehren der Kirche. Er kämpft nicht nur mit Gründen, sondern auch mit Hohn und Spott und — wo er gegen geistige und körperliche Unterdrückung streitet — mit tiefer Indignation. — Seine wichtigsten philosophischen Schriften sind *Dictionnaire philosophique portatif* (1764) und *Le philosophe ignorant* (1766).

Alle Vorstellungen stammen von den Empfindungen und diese von der Materie. Was ist die Materie? Das weifs man nicht — ebensowenig als man weifs, was die Seele ist. Gott hat uns den Verstand dazu gegeben, uns in unserem Handeln zu leiten, nicht dazu, in das Wesen der Dinge hineinzudringen. Nur so viel wissen wir, dafs die Materie ewig ist; denn der Grundsatz, dafs Nichts aus Nichts entsteht,

ist allgemein anerkannt. Gottes Existenz wird durch die Zweckmäfsigkeit in der Natur bewiesen. Aber die Übel und das Böse in der Welt (die Voltaire in seinem *Poême sur le désastre de Lisbonne* sehr scharf schildert) machen es unmöglich, an die Allmacht Gottes zu glauben, wenn wir den Glauben an seine Güte festhalten wollen. Voltaire behauptet die natürliche Religion, aber er bekämpft mit allen Mitteln (freilich oft indirekt und versteckt) die offenbarte Religion. Wie die Forscher der Renaissance das Prinzip der Einfachheit auf die Erklärung der natürlichen Welt angewandt hatten, wendet Voltaire es jetzt auf das Übernatürliche an. Was über die natürliche Religion hinausgeht, leitet er aus Dummheit oder Betrug ab: die Dummheit macht den Anfang, und die Betrüger benutzen dann diese Dummheit, um mittels des Aberglaubens über die Menschen zu herrschen. Die beste Religion ist eine solche, die viel Moral, aber wenige Dogmen enthält.

Montesquieu (1689—1755) hatte mehr historischen Sinn als Voltaire. Er behauptet in seinem *Esprit des lois* (1748) den Zusammenhang der Institutionen und der Gesetze mit den natürlichen und sittlichen Verhältnissen des Volks. Daher kann eine Verfassung nicht ohne weiteres von einem Volke zu einem anderen übergehen. Eben die geschichtliche und komparative Methode macht es Montesquieu möglich, die bestehenden sozialen Verhältnisse scharf und gründlich zu kritisieren. Unhistorisch ist er, wo er zu eilig generalisiert. So gibt er ein ideales Bild der englischen Verfassung, ohne zu bemerken, dafs ihre geschichtliche Voraussetzung die lange politische Erziehung des englischen Volkes durch die Selbstverwaltung in den kleineren Kreisen war.

Eine Simplifikation der Locke'schen Erkenntnislehre unternahm Condillac (1715—1780) in seinem *Traité des sensations* (1754), indem er das ganze Bewufstseinsleben auf absolut passive Empfindungen zurückführt. Aufmerksamkeit ist nur eine starke Empfindung, die das Entstehen anderer Empfindungen unmöglich macht; Erinnerung ist nur Nachwirkung einer Empfindung, und Vergleichung besteht nur

darin, dafs zwei Empfindungen gleichzeitig auftreten. Durch Vergleich von Lust und Unlust entstehen Bedürfnisse und Triebe. — Obgleich aber Condillac so alle Aktivität aus der Psychologie zu eliminieren sucht, hält er doch an Descartes' Theorie von Seele und Leib als zwei verschiedenen Wesen fest. Denn Empfindung ist verschieden von Bewegung, und ganz besonders beweist die Fähigkeit des Vergleichens (d. h. zwei Empfindungen auf einmal zu haben) eine einfache Substanz als Träger der Empfindungen. So konnte Condillac, der katholischer Geistlicher war, seine Psychologie mit seiner Theologie vereinigen. Doch hatte der spiritualistische Teil der Condillac'schen Lehre keinen Einflufs; man hielt sich an die Reduktion der seelischen Erscheinungen auf passive Empfindungen. — Schon früher hatte der Arzt La Mettrie (1702—1751) dem kartesianischen Dualismus einen entschiedenen Materialismus entgegengestellt in seiner Schrift *L'homme machine* (1748). Nur wenn dasjenige, das wir Seele nennen, rein materiell ist, ist es erklärlich, wie Begeisterung uns erwärmen, und wie Fieberhitze unsere Gedanken beschleunigen können. Empfindung ist eine Eigenschaft der Materie wie Ausdehnung und Bewegung. Das eigentliche Wesen der Materie kennen wir freilich nicht. — Aufser diesen materialistischen Vorstellungen finden sich in La Mettrie's Schriften *(Système d'Epicure; L'homme plante)* interessante Andeutungen einer Entwicklungslehre. Aus ewigen organischen Keimen gehen die verschiedenen Lebensformen unter dem Einflusse der äufseren Verhältnisse hervor. Drang und Bedürfnis sind vorwärtstreibende Kräfte, und Wesen ohne Bedürfnisse werden keinen Geist haben; der Mensch ist das höchste Wesen, weil er die meisten Bedürfnisse hat. — Eine rein dogmatische und systematische Darstellung des Materialismus gab Holbach (1723—1789), ein deutscher in Paris lebender Baron. In seinem *Système de la nature* (1770) behauptet er den Materialismus als die einzige wahre Konsequenz der Naturwissenschaft. Wenn Bewegung (wie Toland gelehrt hatte) eine ursprüngliche Eigenschaft der Materie ist, und wenn wir materielle Erscheinungen nur durch materielle Ursachen erklären können, dann ist

es nicht nötig, einen oder mehrere von der Materie verschiedene Geister anzunehmen. Eine Appellation an einen Geist ist nur ein Zeichen der Unwissenheit. Denken oder Bewufstsein ist nur Bewegung in den Teilchen der Materie, eine Bewegung von ähnlicher Art wie die der Gärung, der Ernährung und dem Wachstum zugrunde liegenden, die ja auch nicht sichtbar sind, die aber aus dem, was wir sehen, geschlossen werden. Es gibt nur eine Wissenschaft, die Physik, d. h. die Lehre von der Bewegung. Die Annahme einer doppelten Art von Wesen, geistigen und materiellen, ist nicht nur unnütz, sondern schädlich. Sie begünstigt den Aberglauben und dadurch wieder die Herrschaft der Priester. Schon die sogenannte natürliche Religion ist gefährlich; denn jede Religion mufs einen Kultus haben, und damit hat man sich der Gewalt der Priester übergeben. Die Bildung der Gottesvorstellungen ist die Frucht einer tiefen Politik der Theologen, dieser fabricateurs de la divinité!

In einem gewissen Zusammenhange mit Condillac's Lehre von der Passivität des Seelenlebens steht Helvétius' (1715—1771) Theorie von der ursprünglichen Gleichheit aller Menschen in Rücksicht auf Natur und Begabung. Alle Unterschiede stammen von aufsen, von der Erziehung im weitesten Sinne, d. h. von allen den Einflüssen, die auf uns wirken. Von der Erziehung hängt es ab, in welcher Richtung unser Interesse und unsere Aufmerksamkeit geleitet wird. Zwei Menschen werden niemals eine ganz gleiche Erziehung bekommen. Die einzige Triebfeder ist das Selbstinteresse; es beruht auf der Erziehung, ob es an grofse oder enge Ziele geknüpft wird *(De l'esprit* 1758). In seiner posthumen Schrift *De l'homme* (1773) polemisiert Helvétius von diesen Voraussetzungen aus gegen die Scheidung der individuellen Interessen von den öffentlichen, eine Scheidung, die durch die despotischen Regierungen begünstigt wird, und aus welcher er die unglücklichen Verhältnisse seines Vaterlandes ableitet. — Diese letzte Betrachtung mufs festgehalten werden, wenn man Helvétius recht verstehen will. Er war ein menschenfreundlicher und patriotischer Mann, der das grofse Vermögen, das er als Generalpächter erworben

hatte, im Dienste der Literatur und der Philanthropie gebrauchte.

Der tiefste Denker der ganzen Gruppe war Denis Diderot (1713—1784), berühmt als der energische Herausgeber der grofsen Enzyklopädie, nach welcher die französischen Aufklärungsphilosophen Enzyklopädisten genannt werden. In der Enzyklopädie konnte Diderot nur versteckterweise seine eigenen Ideen aussprechen. In der Schrift *Interprétation de la nature* (1754) hat er ähnliche Ideen über die kontinuierliche Entwicklung des Lebens auf der Erde ausgesprochen wie La Mettrie. Er ist sehr von Leibniz beeinflufst, besonders in seiner Hervorhebung der Begriffe der Kontinuität und der Kraft. Seine genialsten Ideen sind in den beiden 1769 verfafsten, aber erst 1830 gedruckten Dialogen *Entretien entre d'Alembert et Diderot* und *Rêve d'Alembert* enthalten. Diderot leugnet entschieden — im Gegensatz zu La Mettrie und Holbach —, dafs das Seelenleben als ein blofses Produkt des Zusammenwirkens materieller Teile erklärt werden kann. Eine Umlagerung der Atome kann nicht Bewufstsein hervorbringen. Das Entstehen des Seelenlebens ist nur erklärlich, wenn schon auf den niederen Stufen Keime oder Dispositionen da sind, die auf höheren Stufen durch fortschreitende Konzentration zum Bewufstseinsleben entwickelt werden können. Diderot schreibt der ganzen Natur Sensibilität zu, aber er unterscheidet dann potentielle und aktuelle Sensibilität (sensibilité inerte, sensibilité active). Ferner betont er die Schwierigkeit, wie sich ein einheitliches Bewufstsein aus vielen verschiedenen seelischen Elementen bilden könne. Er beantwortet nicht diese Frage. Aber er scheint geneigt, die Kontinuität so energisch festzuhalten, dafs es eigentlich keine real geschiedenen Elemente oder Individuen in der Natur geben könne.

b. Jean Jacques Rousseau (1712—1778) stand eine Zeitlang den Enzyklopädisten nahe, und sein Bruch mit ihnen — bei welchem sicher aufser den prinzipiellen Gegensätzen auch viele persönliche Motive mitwirkten — war eine kulturgeschichtliche Begebenheit, ein Zeichen, dafs ein neues

Problem im Durchbruch war. Wie Humes' Problem die Möglichkeit der Wissenschaft, so galt Rousseau's Problem den Wert der Kultur. — Rousseau war in Genève geboren. Sein unruhiger, aus den engen Bahnen des gewöhnlichen Lebens hinausstrebender Geist trieb ihn in ein romantisches Wander- und Abenteuerleben hinein, das ihn im Jahre 1741 nach Paris führte, wo er ein Freund von Diderot und Holbach wurde. Als ihm der grofse Gedanke von dem Gegensatze der Natur und der Kultur aufgegangen war, verliefs er Paris, um auf dem Lande zu leben, und bald nachher kam der Bruch mit seinen enzyklopädistischen Freunden. Wegen seiner Schriften ward er landflüchtig; selbst in der Schweiz konnte er keine bleibende Stätte finden. In den späteren Jahren hatte sein Argwohn und Verfolgungswahn einen entschieden krankhaften Charakter. Seine letzten Jahre lebte er in Frankreich in Zurückgezogenheit.

a. In seinen ersten Schriften (*Discours sur les sciences et les arts* 1750 und *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* 1755) stellt er Natur und Kultur in scharfen Gegensatz zueinander. Im Naturbegriffe Rousseau's kreuzten sich ursprünglich verschiedene Vorstellungsreihen, aber mehr und mehr haben sich durch fortgesetzte Reflexionen seine Ideen geklärt, bis der Naturbegriff in seinem Hauptwerke *Emile* (1762) ganz deutlich ist. Im dritten Dialoge der merkwürdigen Schrift *Rousseau juge de Jean Jacques* hat er darauf hingewiesen, dafs seine Schriften eine zusammenhängende Reihe bilden, die Schritt für Schritt zu gewissen ersten Prinzipien zurückführt. Wer synthetisch fortgehen will, sagt er, mufs daher mit Emile anfangen. In den ersten Schriften war es ihm darum zu tun, die bestehende Kultur zu kritisieren und die Hindernisse der natürlichen Entwicklung zu entfernen; erst später konnte er seine Prinzipien positiv und direkt darstellen. Durch diese positive Darstellung wurden dann auch die Paradoxien entfernt, zu welchen ihn seine anfängliche Auffassung geführt hatte.

Drei verschiedene Vorstellungsreihen haben ursprünglich (wie aus der Vorrede zum Discours de l'inégalité zu sehen ist) Rousseau bei der Aufstellung des Naturbegriffes ge-

leitet: eine theologische, eine zoologische und eine psychologische. Die Natur ist Gottes Werk, aber die Kultur ist das Werk der Menschen: daher ist der Naturzustand ein Zustand der Vollkommenheit, der „himmlischen und majestätischen Einfachheit“. Wir werden hier an den Garten Eden's erinnert. Aber anderwärts schildert er den Naturzustand als ein reines Instinktleben, in welchem es nur rein physische Bedürfnisse gibt, und in welchem Reflexion und Phantasie gar nicht entwickelt sind. Ohne es zu bemerken, gleitet Rousseau von dem Gebiete der Theologie auf das Gebiet der Zoologie über. Die eigentliche Quelle seines Naturbegriffs ist doch psychologisch. Rousseau hat eigentlich gar nicht mit einer fernen Vorzeit zu tun, sondern mit etwas, das er in seinem eigenen Innern finden konnte. „Natur“ ist die unmittelbare und gesammelte Kraft des Lebens, die unwillkürliche Entfaltung, im Gegensatz zu der Beschränkung und der Geteiltheit, welche die Zivilisation so leicht mit sich führt. Die natürliche Tendenz des Menschen ist, sich zu behaupten, seine Anlagen und Triebe zu entfalten. Und diese unwillkürliche Tendenz ist so stark, die innere Quelle des Lebens ist so reich, dafs die Selbstbehauptung an und für sich keinen Gegensatz zum Mitgefühl oder zur Hingebung und Aufopferung bildet. Ursprünglich bemerkte der Einzelne keinen Unterschied zwischen sich selbst und Anderen; der Strom von innen breitet sich über alle Wesen, die dem Individuum selbst ähnlich sind: La force d'une âme expansive m'identifie avec mon semblable. Daher sind Güte und Liebe natürlich. Auch das religiöse Gefühl — als Dankbarkeit, Bewunderung und Ehrfurcht — ist eine natürliche Folge der unwillkürlichen Expansion. — Wenn aber der Unterschied zwischen den Individuen hervortritt, indem die vergleichende Reflexion ihr Werk beginnt, dann wird die in sich selbst freie und gute Selbstbehauptung (amour de soi) zum Egoismus (amour propre). Abhängigkeit, Unzufriedenheit, Eitelkeit, Neid und Herrschsucht entfalten sich. Und dazu kommt noch die Teilung der Arbeit, die das soziale Leben entwickelt. Vermögen und Fertigkeiten werden spezialisiert, und die

volle, einheitliche und allseitige Entwicklung der Persönlichkeit wird gehemmt. Das geistige Leben wird zersplittert und mechanisiert. Die Forderung, zur Natur zurückzukehren, ist daher für Rousseau mit der Forderung eins, dafs der Mensch wieder eine Einheit werden soll: Rendez l'homme un! — In der freien Natur, die Rousseau auf den vagabondierenden Fahrten seiner Jugend recht kennen gelernt hatte, ging ihm dieses Einheitsgefühl mit besonderer Frische auf. Er hat zuerst der Freude über die einsame Natur und dem Sinn der Naturschönheit einen begeisterten Ausdruck gegeben.

Je mehr Rousseau seine Ideen vertiefte, um so mehr wurde er (wie schon vorher Shaftesbury) darüber klar, dafs der Gegensatz von Natur und Kultur nur relativ sein kann. Wenn er gegen Kunst und Wissenschaft sprach, meinte er eigentlich nur die Kunst und Wissenschaft seiner Zeit, die ohne Originalität war, während er die grofsen Forscher der Renaissance und des 17. Jahrhunderts feierte. Das Genie ist eben auch eine Form der unwillkürlichen Entfaltung, im Gegensatz zur Nachahmung und Einschulung. Die Kultur selbst ist gut und natürlich, wo sie der Entwicklungsstufe des Menschen entspricht; ja, sie wird dann eben ein Mittel, die natürlichen Vermögen zu entfalten. Eine Kultur kann aber nicht ohne weiteres von einem Volke zu einem anderen überführt werden. Es gibt keine Kultur, die sich für alle Menschen zu allen Zeiten und an allen Orten eigne. Besonders opponiert Rousseau gegen die Meinung, dafs die parisische Aufklärung und Kultur an der Mitte des 18. Jahrhunderts die universelle Kultur sein sollte, und es war ihm ein Ärgernis, dafs Voltaire und die Enzyklopädisten diese Kultur auch in seine geliebte Schweiz einführen wollten. (Ausführlich hat der Verfasser dieses Lehrbuches diese Auffassung von Rousseau's Naturbegriff in seinem Buche „Rousseau und seine Philosophie“ zu begründen gesucht.)

β. Die bisherige Psychologie hatte, im Anschlufs an Aristoteles, die Zweiteilung der seelischen Elemente in Erkenntnis und Willen, theoretische und praktische Vermögen festgehalten. Zwar hatten Spinoza und die englischen Psycho-

logen des 18. Jahrhunderts (Shaftesbury und seine Nachfolger) daran gerüttelt. Aber Rousseau ist es doch wesentlich, dem wir verdanken, dafs das Gefühl als eine selbständige Seite des Seelenlebens anerkannt wird. Das Gefühl hat ja eben den Charakter des Unmittelbaren und des Expansiven, der nach Rousseau der Natur eigentümlich ist, während das Erkennen ein Vergleichen, das Wollen ein Vorziehen ist. Zugleich gibt in Rousseau's Augen das Gefühl dem Menschen den eigentlichen Wert. Es ist in hohem Grade unabhängig von der Erkenntnis; auf seinen Höhepunkten, wo es zur Ekstase steigt, schliefst es alle deutlichen Vorstellungen aus. Und es ändert sich langsamer als die Erkenntnis. (Siehe aufser „Emile“: *Réveries d'un promeneur solitaire.)*

γ. In seiner Pädagogik sucht Rousseau ganz besonders die Natur zu verteidigen. Am liebsten wollte er der Natur die Erziehung überlassen, indem er das Wachstum und die Reife der Organe und der Vermögen erwartete. Weil aber das Kind immer äufseren, sozialen Einflüssen ausgesetzt ist, gilt es, schädliche Einwirkungen fernzuhalten, damit die Natur ihren freien Lauf haben kann. Die Erziehung soll überwiegend negativ sein, d. h. sie soll mehr in Entfernung von Hindernissen als in direkter Einwirkung bestehen. In der prächtigen Apologie für „Emile“, *Lettre à Beaumont, archevêque de Paris,* hat er diese Idee einer negativen Erziehung besonders entwickelt. Sie ist um so mehr notwendig, als wir das Kind im Anfang gar nicht kennen; wir müssen zuerst die Eigenart des Kindes durch Beobachtung kennen lernen, bevor wir die positive Erziehung beginnen. Das Kindesalter ist ein ebenso selbständiger und wertvoller Teil des Lebens als das spätere Leben und soll mehr sein als eine blofse Vorbereitung zu diesem. Daher soll das Kind so viel als möglich ohne Zwang leben, sich ungehemmt dem Leben hingeben können. Am besten wäre es, wenn es alle seine Kenntnisse selbst von vorn erwerben, die alten Wahrheiten selbst entdecken könnte.

Die negative Erziehung ist eine sehr schwierige Aufgabe. Es gilt auf einmal aufmerksam, vorbereitend, vor-

beugend und doch zurückhaltend und selbstverleugnend zu sein: tout faire, en ne faisant rien! — Diese Idee bezeichnet einen der gröfsten Wendepunkte in der Geschichte der Pädagogik.

δ. In religiöser Rücksicht steht Rousseau in einem sehr charakteristischen Gegensatz zu Voltaire, obgleich beide in ihren religiösen Vorstellungen, den Dogmen der „natürlichen Religion", eigentlich ganz einig sind. Rousseau glaubt mit Voltaire an einen persönlichen Gott, der gut, aber nicht allmächtig ist, und auch er erklärt die Tatsache des Übels und des Bösen aus dem Widerstand der Materie. Wie Voltaire wendet auch er sich gegen den Materialismus La Mettrie's und Holbach's. Und doch fühlte er eine grofse Antipathie gegen Voltaire's Standpunkt. Für ihn selbst hatte die Religion ganz und gar ihre Wurzeln auf dem Gebiete des Gefühlslebens. Sie wächst, wie wir gesehen haben, aus dem Selbstbehauptungs- und Selbstentfaltungsdrange hervor. Dieser Drang kann so energisch sein, dafs kein endlicher Gegenstand ihn befriedigen kann. Besonders in der Natureinsamkeit steigt dieser Drang bei Rousseau bis zum Affekt, zur Ekstase der Liebe, der Bewunderung, des überströmenden Lebensgefühls. Die Religion ist mit allem Vorstellen inkommensurabel; sie strebt über jeden gegebenen Gegenstand, jeden bestimmten Ausdruck hinaus. J'étouffe dans l'univers, sagt Rousseau (in einem Briefe an Malesherbes). Dafs die Religion „aus der Natur" entspringt, bedeutet, dafs sie „aus dem inneren Gefühl" entspringt: j'ai laissé là la raison, et j'ai consulté la nature, c'est-à-dire le sentiment intérieur qui dirige ma croyance (Brief an Vernes).

Obgleich aber die Religion nach Rousseau einen von der Vernunft unabhängigen Ursprung hat, streitet sie doch nicht gegen die Vernunft. Es ist seine Überzeugung, dafs die Grundwahrheiten der natürlichen Religion durch Vernunftbeweise begründet werden können. Der Materialismus ist ihm eine Absurdität, weil aus der blofsen Materie weder die Bewegung, noch die Gesetzmäfsigkeit der Natur, noch die Entstehung des Seelenlebens erklärt werden kann.

Rousseau ist in seiner Philosophie Kartesianer. Aber an eine Schöpfung aus nichts glaubt er nicht. Durch einen blofsen Willensakt kann nichts entstehen. Und die Übel und das Böse in der Welt sind nur dann erklärlich, wenn es einen stetigen Widerstand gegen die göttlichen Zwecke, also eine ewige Materie gibt.

Gegen die positiven Religionen macht Rousseau den Einwand, dafs sie Autoritäten und Bücher zwischen den Menschen und Gott stellen, und dafs sie durch ihren „plumpen Kultus" die Erhabenheit des Gottesverhältnisses kränken. Selbst meint er Christ zu sein, obgleich er an die Dogmen und Mirakeln nicht glauben kann.

Seine religiösen Ideen hat Rousseau am ausführlichsten in „Emile", in dem berühmten Abschnitte *Profession de foi du Vicaire Savoyard* entwickelt. Er will den religiösen Unterricht bis zum Übergangsalter aufschieben, weil die Kinder keine Vorstellungen aufnehmen dürfen, die ihnen unverständlich sind. Und bei dem Religionsunterricht soll vor allem das Bedürfnis des Herzens befriedigt werden. „Ob die Welt ewig oder erschaffen sei, was geht es mich an?" — Im *Contrat social* will er die natürliche Religion als Staatsreligion behauptet haben, wogegen er sich hier vom Standpunkt des Staates sehr stark gegen das Christentum ausspricht, weil es die höchste Aufgabe und das höchste Ziel des Menschen in die jenseitige Welt setzt und dadurch die Energie lähmt, die der Staat von seinen Bürgern fordern mufs.

ε. Seine politischen Ideen hat Rousseau im *Contrat social* (1762) entwickelt. Er behauptet die Souveränität des Volks, wie sie seit Althusius nicht so energisch behauptet worden war. Der allgemeine Wille (la volonté générale, verschieden von la volonté de tous) soll das Entscheidende sein. Er ist der innerste Drang, die herrschende Tendenz des Volkes, auf die gemeinsamen Interessen, die Wohlfahrt des Ganzen und des Einzelnen unter den wechselnden Generationen gerichtet. Er äufsert sich im Nationalgefühl und entspricht dem Selbstbehauptungsdrang (amour de soi) der Einzelnen. Von ihm abhängig zu sein ist keine Un-

freiheit, weil die Willen aller Einzelnen in ihm aufgenommen sind: jeder Einzelne ist membre du souverain.

Wie Bodin und Althusius unterscheidet Rousseau Staatsform und Regierungsform: jene ist nur eine, weil die Souveränität immer beim Volk ist; die Regierungsformen wechseln aber mit den Kulturstufen und dem Charakter des Volkes. Rousseau hat eine entschiedene Vorliebe für kleine Staaten, weil hier Sitten und Gebräuche, die unwillkürlichen Ausdrücke des Volkswillens, ohne bewufstes Eingreifen und ohne äufsere Gesetze den Gang der öffentlichen Angelegenheiten bestimmen können. Mitgefühl und Menschlichkeit können sich hier am besten entwickeln; gröfsere Freiheit ist möglich, weil die Regierungsmacht nicht so stark zu sein braucht. Die Bürger können aufserdem hier besser als in gröfseren Staaten die Regierungsmacht kontrollieren. Ein grofser Staat kann nur ein freier Staat sein, wenn er eine Union mehrerer kleinerer Staaten ist.

Im Innern des Volkes ist die fortschreitende Teilung der Arbeit ein Übel. Wir wir gesehen haben, liegt hier eigentlich der Ursprung des Kulturproblems, das für Rousseau mit dem sozialen Problem eins ist. Er ist der erste, der die soziale Frage bestimmt gesehen hat. Die Teilung der Arbeit bewirkt einseitige Entwicklung des Einzelnen und eine daraus folgende Abhängigkeit von Anderen. Weil die Arbeitsteilung besonders in den Städten fortgeschritten ist, preist Rousseau das Leben auf dem Lande, wo man ja auch der Natur näher ist. Er betrachtet das Landvolk als die eigentliche Nation und ist sehr bedenklich wegen der starken Einwanderung in die Städte aus dem Lande.

B. Die deutsche Aufklärungsphilosophie und Lessing.

a. Christian Wolff (1679—1754) hat zuerst die neue Philosophie in deutscher Sprache ausführlich dargestellt. Er ist der Popularisator der Leibniz'schen Philosophie, und seine breiten, systematischen Schriften verdrängten die Scholastik von den deutschen Hochschulen. Doch war es nicht der metaphysische Idealismus und die Monadenlehre,

sondern die theologisch mehr akzeptable Lehre von der prästabilierten Harmonie, die in seinem System in dem Vordergrunde stand. Er ward aber auch ein Märtyrer dieser Lehre, indem König Friedrich Wilhelm I. ihn wegen seines vermeintlichen Fatalismus von seinem Professorat in Halle absetzte und sogar mit einer Frist von 48 Stunden aus dem Lande verjagte. Er ging dann nach Marburg, wurde aber im ersten Regierungsjahre Friedrich's II. nach Halle zurückgerufen. — Eine allgemeine Übersicht über seine Philosophie gibt er in der Schrift *Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt, der Seele der Menschen, auch allen Dingen überhaupt* (1719). Er ist der Vollender der dogmatisch-rationalistischen Philosophie, indem er den Satz des zureichenden Grundes aus dem Satze des Widerspruchs abzuleiten versucht, weil er meint, es wäre ein Widerspruch, wenn etwas aus nichts entstände! — Doch suchten viele seiner Schüler auch der Erfahrung ihr Recht zu geben, und Locke's Philosophie wurde mit der Wolff'schen in mehr oder minder eklektischer Weise kombiniert. Namentlich legte man (wozu Wolff selbst das Vorbild gegeben hatte) grofses Gewicht auf die empirische Psychologie. Mehr und mehr trat die Metaphysik im Verhältnis zur Psychologie in den Hintergrund.

In der strengen Aufklärungspsychologie sollte eigentlich nur von Dunkelheit und Klarheit gesprochen werden. Aber wie Shaftesbury in England und Rousseau in Frankreich behaupteten in Deutschland Sulzer (in den Schriften der Berliner Akademie 1751—52) und Mendelssohn (*Briefe über die Empfindungen* 1755) die selbständige Bedeutung der Gefühle (zuerst des ästhetischen Gefühls) und ihre Unauflöslichkeit in rein intellektuelle Elemente. Ihnen schlossen sich Kant (in seinen Schriften aus den sechziger Jahren) und Tetens (*Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung* 1777) an.

Das 18. Jahrhundert war nicht nur das Jahrhundert der Aufklärung, sondern auch das Jahrhundert der Sentimentalität. Nicht nur die natürliche Vernunft, sondern auch das natürliche Gefühl forderte Befriedigung. Und oft

gerieten die zwei Tendenzen in Streit miteinander, wie in der „Sturm- und Drangperiode“, der Gärungszeit, aus welcher zuletzt die herrlichsten Werke auf den Gebieten der Kunst und der Wissenschaft hervorgehen sollten. Dagegen verbreitete sich die Gärung nicht, wie in Frankreich, auf die Gebiete des öffentlichen Lebens. Auch nicht die religiösen Gegensätze wurden in Deutschland so scharf ausgeprägt wie in Frankreich. Die protestantische Kirche war schon durch den Pietismus von der starren Orthodoxie entfernt, und der Rationalismus hatte Anhänger innerhalb der Kirche selbst. Die Wolff'sche Philosophie wurde von einflufsreichen Geistlichen angenommen, oft (wie z. B. in Königsberg) in einer charakteristischen Verbindung mit dem Pietismus. — Für weltliche Kreise wirkte besonders der klare und elegante jüdische Schriftsteller Moses Mendelssohn (1722—1786), ein Schüler von Wolff und Locke, der mit Vernunftbeweisen die Unsterblichkeit (*Phädon* 1767) und das Dasein Gottes (*Morgenstunden* 1786) behauptete. Das Judentum hatte nach Mendelssohns Überzeugung keine Dogmatik, die über den Inhalt der natürlichen Religion hinausging (*Jerusalem* 1783). Und viele protestantische Theologen hatten in Rücksicht auf das Christentum eine ähnliche Ansicht. Nur in einzelnen Fällen ward das Verhältnis zwischen natürlicher und positiver Religion ein mehr feindliches. So wurde J. Chr. Edelmann (1698—1767), der in seiner (1849 gedruckten) Selbstbiographie seinen sehr interessanten Entwicklungsgang geschildert hat, von der Orthodoxie zum Pietismus und von diesem zu einem spinozistischen Rationalismus geführt. Den „Logos“ im Anfange des Johannesevangeliums übersetzte er durch „Vernunft“, und Gott war für ihn wie für Spinoza nur immanente, nicht transzendente Ursache der Welt. Nur auf dem Wege historischer Kritik und symbolischer Deutung konnte er in den biblischen Schriften wahre Religiosität finden. — Für den Verfasser der von Lessing herausgegebenen „Wolfenbütteler Fragmente“, den Hamburger Professor H. S. Reimarus (1694—1768), stellte sich das Verhältnis nicht einmal so harmonisch. Es besteht für ihn ein unversöhnlicher Widerspruch zwischen dem Inhalt der biblischen

Schriften und der menschlichen Vernunft und Moral. Die Offenbarung ist sowohl physisch als moralisch unmöglich, und nur durch eine Reihe von Selbsttäuschungen war die Entstehung der biblischen Erzählungen erklärlich.

Nicht nur auf dem psychologischen und religionsphilosophischen, sondern auch auf dem erkenntnistheoretischen Gebiete hat die deutsche Aufklärungsphilosophie gearbeitet. C. A. Crusius (1712—1775) zeigte, dafs der Unterschied zwischen sinnlicher Wahrnehmung und Denken nicht mit dem zwischen dunkler und klarer Auffassung zusammenfällt; die sinnliche Wahrnehmung kann ja ganz klar sein. Er scheidet scharf zwischen Erkenntnisgrund und Realgrund und kritisiert Wolff's Versuch, das Kausalprinzip rein logisch zu begründen. Endlich zeigt er den Fehler auf, der in dem ontologischen Beweise zugrunde liegt *(Entwurf der notwendigen Vernunftwahrheiten* 1745). In der Methodenlehre hat J. H. Lambert (1728—1771) mit grofser Klarheit den Unterschied der analytischen und der konstruktiven Methode in der Philosophie entwickelt *(Neues Organum* 1764). Endlich hat J. N. Tetens (1736—1805) (in dem obengenannten Werke) dargetan, dafs jeder Gedankenakt, ebenso wie jeder Aufmerksamkeitsakt, ein Verhältnis der Verschiedenheit oder der Ähnlichkeit konstatiert. — Diese drei Forscher sind Kant's nächste Vorgänger. Tetens konnte auch schon Kant's frühere Schriften benutzen.

b. Die sogenannte Aufklärungsphilosophie führt, wie aus dem schon Angeführten hervorgeht, in vielen Andeutungen über sich selbst hinaus. Besonders aber steht Gotthold Ephraim Lessing (1729—1781) in der deutschen Aufklärung als ein Forscher, der über die kämpfenden Gegensätze der Zeit hinausragt. Obgleich er in Charakter und Begabung von Rousseau sehr verschieden ist, nimmt er doch in der Geschichte des geistigen Lebens eine analoge Stellung ein. Er war eigentlich selbst nicht produktiv, aber er hatte einen grofsen und feinen Sinn für das Ursprüngliche auf dem geistigen Gebiete sowohl als für die innere Kontinuität, die niemals in den bestimmt ausgeprägten Lebensformen erschöpft werden kann. Daher

nahm er sowohl den Rationalisten als den Orthodoxen gegenüber eine kritische Stellung ein. Als theologischer Kritiker wies er auf das ursprüngliche Christentum hin, das älter als die so viel umstrittene Bibel war (*Über den Beweis des Geistes und der Kraft*). Und er setzte das ewige Streben nach Wahrheit über den trägen Besitz der Wahrheit (*Duplik*). Die Kontinuität der geistigen Entwicklung fand er nicht in Resultaten und Dogmen, sondern in dem inneren Streben, dem diese ihre Entstehung verdanken. — Der Sinn für das Ursprüngliche und Eigentümliche leitete ihn auch als Ästhetiker. In seiner *Hamburgischen Dramaturgie* weist er — im Gegensatz zu dem herrschenden Klassizismus — auf Shakespeare als das unerreichte Vorbild der dramatischen Dichtkunst hin, und in seinem *Laokoon* sucht er die Grenzen der Bildkunst und der Dichtkunst zu bestimmen.

Lessings eigener religiöser Standpunkt ist durch den Satz charakterisiert, dafs man auf spezielle geschichtliche Tatsachen eine Erkenntnis des ewigen Zusammenhanges der Dinge nicht gründen kann. Die verschiedenen positiven Religionen sind als Stufen der menschlichen Geistesentwicklung oder, wie Lessing sich bildlich ausdrückte, als erziehende Mächte zu betrachten. Was Erziehung für den Einzelnen ist, das ist Offenbarung für das Menschengeschlecht. Das Alte und das Neue Testament sind „die Elementarbücher des Menschengeschlechts". Die Zeit wird kommen, wo solche Bücher unnötig sein werden; vorläufig ist es gut, dafs der Schüler sein Elementarbuch als die höchste Wissenschaft betrachtet, — aber das dritte Reich, das neue, ewige Evangelium wird kommen (*Erziehung des Menschengeschlechts. — Gespräche über die Freimaurer*).

Rein philosophisch stand Lessing (nach Jacobi's Bericht in seinen „Briefen über die Lehre des Spinoza") Spinoza nahe; wenn er sich nach jemand nennen sollte, dann wufste er keinen Anderen. Er wollte eine rein natürliche Weltanschauung ohne Sprünge ins Transzendente. (Vergl. Chr. Schrempf: Lessing als Philosoph. 1906.)

Fünftes Buch.

Immanuel Kant und die kritische Philosophie.

Schon bei den Philosophen der Renaissance und bei den grofsen Systematikern fanden wir Untersuchungen über die Natur des Erkennens. Aber die konstruktive Tendenz hatte doch bei ihnen entschieden die Oberhand. Die englische Erfahrungsphilosophie sah in solchen Untersuchungen ihre eigentliche Aufgabe, und das Resultat war die radikale Hume'sche Problemstellung. Kant wurde durch diese Problemstellung veranlafst, eine allgemeine Untersuchung der Bedingungen und Voraussetzungen unserer Erkenntnis und unserer geistigen Funktionen überhaupt anzustellen. Eine solche Untersuchung ist die Aufgabe der von ihm sogenannten kritischen Philosophie. Sie soll nicht eine Entwicklungstheorie in der modernen Bedeutung des Worts geben; aber sie soll zu der Grundlage zurückführen, die — wie die menschliche Natur nun einmal beschaffen ist — gegeben sein mufs, wenn eine geistige Funktion, sei sie nun Erkennen, ästhetische oder ethische Wertung oder religiöses Vertrauen, zu einem *gültigen* Resultat führen soll. Sie untersucht die Bedingungen der Gültigkeit, nicht diejenigen der Entstehung. Das Befreiende und echt Wissenschaftliche in dieser Philosophie ist das Zurückgehen von den fertigen Werken und Resultaten des Menschengeistes zu den wirkenden Kräften. Wie wir einen Menschen nur dann recht verstehen, wenn wir von seinen Taten zu seinem Charakter zurück-

gehen, so verstehen wir nur dann die Äufserungen des geistigen Lebens, wenn wir zu den inneren Quellen zurückgehen. — Durch die Grundlegung der kritischen Philosophie in diesem Sinne hat Kant der Geisteswissenschaft ihre Aufgabe gestellt und ihre Methode angegeben. Die ganze Arbeit des 19. Jahrhunderts auf dem geisteswissenschaftlichen Gebiete ruht auf den von ihm angegebenen Gesichtspunkten.

Nach Kants Auffassung ist das erste Denken des Menschen *dogmatisch*. Der Mensch fängt mit unbedingtem Vertrauen zu seiner Vernunft an und glaubt alle Aufgaben lösen zu können. Er will Alles umfassen und zusammenfassen. Dieser Drang führt zu den dogmatischen Systemen, die aus dem Einheitsbedürfnis, das tief in der Natur des Menschen liegt, entspringen. Wenn dann die Enttäuschungen kommen und die Systeme einander widersprechen, entsteht eine *skeptische Richtung* des Philosophierens. Der dritte Schritt wird aber die prinzipielle Untersuchung der Erkenntnis oder der Vernunft, also das *kritische* Philosophieren sein. Dieses Streben, auf einmal ein Zeugnis der Mündigkeit und der Selbstbegrenzung, will Kant einleiten.

Das Leben des Denkers, der der Welt diese bedeutungsvollen Gedanken geschenkt hat, bewegte sich in einem engen Kreise, ist aber von einer einfachen Erhabenheit. Immanuel Kant war als der Sohn armer Handwerksleute am 22. April 1724 in Königsberg geboren. Seine Eltern huldigten einem milden Pietismus, und besonders die Mutter hatte grofsen Einflufs auf ihren Sohn. Auf der Universität in Königsberg studierte er Wolff's Philosophie und Newton's Physik: aus jener lernte er das dogmatische Philosophieren kennen, in dieser fand er ein Muster der exakten Erfahrungswissenschaft. Nachdem er einige Jahre als Hauslehrer in verschiedenen adligen Familien Ostpreufsens zugebracht hatte, habilitierte er sich als Privatdozent an der Universität und wirkte als solcher mit grofsem Erfolge in einer langen Reihe von Jahren. Erst 1770 wurde er Professor ordinarius der Philosophie. Er ist niemals aufser Ostpreufsen gewesen; seine Zeit war ganz von der Ausarbeitung seiner Werke

und von seinem akademischen Unterricht in Anspruch genommen; doch nahm er an dem geselligen Leben Königsbergs teil und hatte den Ruf eines feinen Gesellschafters. Er gehört der Zeit der Aufklärung an, verstand aber unter „Aufklärung" einen Prozefs, eine Arbeit, nicht ein Resultat. Und wie sein kritischer Gedanke ihn in Tiefen führte, die die gewöhnliche Aufklärung nicht kannte, so besafs er einen Sinn für das Erhabene, der im inneren Zusammenhange mit seiner Auffassung des Ästhetischen, des Ethischen und des Religiösen stand und die Grundstimmung seines geistigen Lebens bildete. In seinem Alter mufste er unter der klerikalen Reaktion nach dem Tode Friedrich's des Grofsen leiden. Als er im Jahre 1793 eine religionsphilosophische Schrift herausgegeben hatte, wurde ein königliches Reskript an ihn gerichtet, das seine freie Auffassung rügte und mit weiteren Mafsregeln drohte, wenn er in derselben Richtung fortfuhr. Kant antwortete mit der Erklärung, dafs er von jetzt an über religiöse Materien gar nicht sprechen oder schreiben wollte. Erst als eine neue Regierung gekommen war, nahm er seine religionsphilosophische Wirksamkeit wieder auf und veröffentlichte (in der Vorrede zum „Streit der Fakultäten" 1798) die ganze ärgerliche Geschichte. Seine letzten Jahre bieten das Bild der langsamen Auflösung eines grofsen Geistes; wahrscheinlich hat er an dementia senilis gelitten. Nur einzelne Geistesblitze erinnerten noch daran, was er gewesen war. Er starb am 12. Februar 1804.

A. Die theoretischen Probleme.

a. Kant's Denken ist langsam gereift. Vor dem Erscheinen seines Hauptwerkes liegen, was die theoretischen Probleme betrifft, zwei Entwicklungsperioden; die erste geht von 1755 (dem Habilitationsjahre Kants) bis 1769, die zweite von 1769 bis 1781 (in welchem letzten Jahre sein Hauptwerk erschien). — In der Darstellung der Entwicklungsgeschichte der Kant'schen Philosophie (sowohl was die theoretischen als was die praktischen Probleme betrifft)

folgt der Verfasser dieses Lehrbuchs seiner Abhandlung „Die Kontinuität im philosophischen Entwicklungsgange Kant's“ (Archiv für Gesch. der Philos. VII. 1894).

α. Für Kant's erste Periode ist besonders die feste Überzeugung charakteristisch, dafs es einen gesetzmäfsigen Naturzusammenhang gibt, durch welchen alle Erscheinungen bestimmt sind. In seiner *Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels* (1755) stellt er seine berühmte Hypothese von der Entwicklung unseres Sonnensystems dar. Newton hatte die Unmöglichkeit einer wissenschaftlichen Erklärung der Entstehung des Sonnensystems behauptet, aber Kant zeigt jetzt, dafs eine solche Erklärung möglich ist, wenn man als Anfangszustand einen rotierenden Nebelball annimmt und dann die Konsequenzen der jetzt geltenden Naturgesetze zieht. Und es ist in seinen Augen eine falsche Voraussetzung, dafs die Natur nicht nach ihren eigenen Gesetzen Ordnung und Zweckmäfsigkeit hervorbringen könne. Eben in dem gesetzmäfsigen Zusammenhange findet er den Beweis einer Gottheit. — Diesen Gedankengang hat Kant dann in der Schrift *Einzig möglicher Beweisgrund einer Demonstration Gottes* weiter entwickelt. Während er schon jetzt den Glauben an die Gültigkeit der gangbaren „Beweise“ des Daseins Gottes verloren hat, findet er eben in der letzten Voraussetzung aller realen Wissenschaft, — der Voraussetzung der Gesetzmäfsigkeit, — die Grundlage seiner religiösen Überzeugung. Ohne es zu wissen, steht er hier Spinoza sehr nahe.

Gleichzeitig bewegen sich aber noch andere Probleme im Geiste Kant's. Namentlich denkt er über den Unterschied von Philosophie und Mathematik: die Philosophie kann nicht wie die Mathematik ihre Begriffe konstruieren. Ihre Begriffe sind aus der Erfahrung geschöpft. Weil nun die Erfahrung niemals vollendet ist, mufs die Philosophie mit unfertigen Begriffen operieren. So ist der Begriff der Seele oder des Geistes unfertig; die Erfahrung berechtigt nicht dazu, von einer Seelensubstanz zu reden. In dem genialen Schriftchen *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik* (1766) zeigt Kant, teilweise in humoristischem

Tone, wie leicht es ist, Systeme über das Innere der Welt zu bauen, wenn man nur mit naiver Zuversicht seine Begriffe als fertig und abgeschlossen betrachtet. — Ein Beispiel eines unfertigen Begriffs ist auch der Begriff der Ursache. Wie kann man durch die Analyse einer Erscheinung die Notwendigkeit einer anderen Erscheinung entdecken? Und eine solche Notwendigkeit setzt der Begriff der Ursache voraus! So kommt Kant (schon in der Abhandlung *Versuch den Begriff der negativen Gröfse in die Weltweisheit einzuführen* 1762) zu dem Problem der Kausalität ganz in der Form, in welcher Hume es gestellt hatte. Wenn Kant später gesagt hat, dafs David Hume ihn aus seinem dogmatischen Schlummer erweckt hatte, und dabei eben auf Hume's Kritik des Kausalbegriffes hinweist, ist diese Erweckung wahrscheinlich eben in das Jahr 1762 zu setzen. (Die Kantforscher gehen doch in diesem Punkte weit auseinander.) Es ist unmöglich, die Jahre, in welchen Kant jene Untersuchung des Kausalbegriffes und auch „die Träume eines Geistersehers“ verfafste, als in einem „dogmatischen Schlummer“ zugebracht zu bezeichnen.

β. Den ersten Schritt von dem suchenden, skeptischen Standpunkte zum Kritizismus machte Kant durch die Entdeckung, dafs der Raum und die Zeit, mit welchen die exakte Naturwissenschaft operiert, keine absoluten Wesen oder Eigenschaften sind, sondern Schemata (schemata coordinandi), die aus den Formen, in denen sich unsere Empfindungen ordnen, abstrahiert sind. Der Raum, der für Newton sensorium dei gewesen war, wird zum sensorium hominis (*De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* 1770). Er entdeckt, dafs viele Sätze, die wir als objektiv betrachten, nur die Bedingungen ausdrücken, unter welchen wir die Gegenstände anschauen oder begreifen. Vorläufig wendete er diese Betrachtung nur auf Raum und Zeit als die Formen der Sinnesanschauung an. Doch war damit der Grundgedanke der kritischen Philosophie gefunden. Kant hat schon jetzt die Auffassungsweise gefunden, die er später die kopernikanische genannt hat. Wie es unserem Standpunkt im Weltall zu verdanken ist, dafs wir den

Himmel als sich um die Erde drehend anschauen, so ist es nach Kant unserer sinnlichen Anschauungsweise zu verdanken, dafs wir die Dinge in Raum- und Zeitverhältnissen auffassen. Damit ist dann — und dies ist für Kant das Wesentliche — erklärt, wie die reine Mathematik, die doch eine reine Vernunftwissenschaft ist, für alle möglichen Wahrnehmungen gelten kann: wir erfahren Alles in Zeit und Raum, und daher mufs Alles den mathematischen Gesetzen der Zeit und des Raums unterliegen.

Kant meinte noch, dafs der Verstand das absolute Wesen der Dinge ergreifen konnte. Bald sah er aber ein, dafs das kopernikanische Prinzip auch für den Verstand gelten mufste. In seinen Briefen und Aufzeichnungen können wir der allmählichen Reife dieser Einsicht folgen: Wir sind in unserem Denken, unseren Verstandesoperationen aktiv, wirken hier auf eine unserem Geiste eigentümliche Art; wie können aber die Produkte unserer Geistestätigkeit für die nicht von uns produzierten Wahrnehmungen Gültigkeit haben? — Was die Art dieser Geistestätigkeit betrifft, zeigt eine Untersuchung der Grundbegriffe unseres Verstandes, namentlich des Kausalbegriffes, dafs der Verstand ebenso wie die Sinnesanschauung ein verbindendes, zusammenfassendes Vermögen ist. Das verbindende Prinzip (Hume's uniting principle), das für Kant's englischen Vorgänger ein Stein des Anstofses gewesen war, ward nun für Kant die fundamentale Voraussetzung unserer Erkenntnis. Er konnte jetzt von den Grundbegriffen des Verstandes („Kategorien") sagen, analog wie er schon von den Formen der Anschauung gesagt hatte: nur wenn das Gegebene („der Stoff") in den Formen unseres Denkens verbunden wird, nur dann ist Erkenntnis da. Der Begriff des Zusammenfassens, der *Synthese,* ist also der Grundbegriff aller Erkenntnis und der tiefste Gedanke der Kant'schen Philosophie. Es ist die eigentliche Entdeckung Kant's, die ihren Wert behaupten wird, wenn auch die speziellen Theorien Kant's vielfach der Kritik unterliegen. Man soll bei dem Studium Kant's seine eigene Methode anwenden: von den fertigen Formen, die er seiner

Philosophie gegeben hat, soll man zu den inneren Kräften zurückgehen.

Die Resultate zwölfjährigen Nachdenkens hat Kant, nach seiner eigenen Aussage, sehr eilig niedergeschrieben. Daher ist sein Hauptwerk *Kritik der reinen Vernunft* (1781) ein schwieriges Buch. — In der Darstellung seines Inhalts folgen wir einer übersichtlicheren Ordnung als Kant's eigene.

b. Kant unterscheidet eine subjektive und eine objektive Deduktion in seiner Untersuchung der Erkenntnis.

α. Die subjektive Deduktion hat die Aufgabe die Formen unseres Anschauens und Denkens zu finden. Diese Formen sind das Konstante und Universelle, — das, was sich gleich bleiben kann, obgleich der qualitative Inhalt, der Stoff, wechselt. Sie werden durch eine psychologische Analyse gefunden, mittelst deren das Wechselnde von dem Bleibenden geschieden wird. So finden wir Ausdehnung (Raum) und Reihenfolge (Zeit) als konstante Elemente der Sinnesanschauung, Gröfse und Kausalität als konstante Elemente des Denkens. *Die Anschauungsformen* sind Formen unserer Rezeptivität. Zwar sind auch sie Arten der Synthese, des Zusammenfassens; aber wir sind doch hier noch nicht so aktiv wie im Denken; es dreht sich hier nur darum, die Empfindungen in der unmittelbaren Anschauung zu ordnen. Eine höhere Aktivität entfalten wir, wenn die einzelnen Anschauungsbilder in Beziehung zueinander gesetzt werden. Diese Funktion ist mehr bewufst als der unwillkürliche Prozefs des Anschauens. Kant nennt sie *Apperzeption.* Indem wir von einer räumlichen oder zeitlichen Anschauung zu einer anderen übergehen, bestreben wir uns, unsere innere Einheit zu behaupten, indem wir das Vorhergehende und das Folgende in bestimmter Weise untereinander verbinden. So erkenne ich eine Linie nur, indem ich sie ziehe, d. h. ihre einzelnen Teile nach einer bestimmten Regel verbinde. So erkenne ich eine Begebenheit, z. B. das Frieren des Wassers, nur, indem ich den früheren Zustand (das Wasser als fliefsend) nach einer bestimmten Regel mit dem folgenden (dem Wasser als fest) verbinden kann.

Kant meint nun eine Methode zu haben, die uns die

Notwendigkeit einer bestimmten Anzahl von Verstandesbegriffen *(Kategorien)* beweist. Die Funktion des Verstandes, sagt er, ist Urteilen; ein jedes Urteil ist eine Verbindung von Begriffen. So viele Arten von Urteilen, so viele verschiedenen Kategorien mufs es geben! — So findet er, indem er die (freilich von ihm selbst geänderte) Lehre der gewöhnlichen Logik zugrunde legt, zwölf Kategorien, weder mehr noch minder. Dies war gewifs eine grofse Illusion. Denn die gangbare Klassifikation der Urteile ist von einem logischen Gesichtspunkte nicht haltbar, am wenigsten so, dafs man aus ihr auf verschiedene Arten von Grundbegriffen schliefsen könnte.

Die zwölf Kategorien, die wir hier nicht herzählen wollen, teilt Kant selbst in zwei Klassen: mathematische und dynamische; der Gröfsenbegriff und der Kausalbegriff können als Repräsentanten dieser zwei Klassen stehen. Alle unseren Urteile sagen entweder ein Verhältnis der Gröfse (mehr und minder) oder ein Verhältnis der realen Abhängigkeit (Ursache und Wirkung) aus. Beiden Verhältnissen gemeinsam ist der Begriff der Kontinuität: alle Gröfsen entstehen kontinuierlich aus kleineren Gröfsen, und die Ursache geht kontinuierlich in die Wirkung hinüber.

Wir haben bis jetzt zwei Gruppen von Formen gefunden: die Anschauungsformen und die Kategorien. Es gibt aber noch eine dritte Gruppe: Wir begnügen uns nicht damit, die Empfindungen in Raum und Zeit zu ordnen und dann wieder die so entstandenen Anschauungsbilder nach ihren Gröfsen- und Kausalverhältnissen zu ordnen. Der synthetische Drang, die zusammenfassende Aktivität, liegt so tief in unserem Wesen, dafs wir immer höhere Einheiten und Totalitäten suchen und zuletzt eine absolute Vollendung des Zusammenfassens wünschen. Hier wirken *die Ideen*, die Formen, in denen der Mensch absolute Einheiten und abschliefsende Totalitäten zu denken versucht. Das Vermögen der Ideen nennt Kant Vernunft in engerer Bedeutung. (In weiterer Bedeutung gehören auch Verstand und Anschauung zur Vernunft.) Aus jenem Drange und diesem Vermögen entspringen die dogmatischen Systeme, die mit

den Ideen von Gott (als absolutem Wesen), der Seele (als Substanz) und der Welt (als absoluter Totalität) operieren. Kant sucht in sehr künstlicher Weise zu beweisen, dafs es nur diese drei Ideen gebe: sie sollen den drei Schlufsarten der gangbaren Logik entsprechen.

β. *Die objektive Deduktion* untersucht die Berechtigung der Anwendung unserer Erkenntnisformen auf gegebene Empfindungen. Dafs wir uns dessen bewufst werden können, was in unseren Anschauungen und Begriffen enthalten ist, ist kein Problem. Dafs wir aus der Erfahrung neuen Inhalt schöpfen können, ist auch kein Problem. Aber dafs wir unsere Anschauungsformen und Kategorien so gebrauchen können, dafs wir mit ihrer Hilfe gültige Urteile bilden können, die sich nicht auf Erfahrung gründen, das ist Kant's Problem. Er drückt es in seiner Sprache so aus: Wie sind synthetisehe Sätze a priori möglich? Durch analytische Sätze werden wir uns nur des Inhalts unserer Anschauungen und Gedanken bewufst; durch synthetische Sätze a posteriori nehmen wir neuen Inhalt aus der Erfahrung auf; aber synthetische Sätze a priori erweitern unsere Erkenntnis, ohne aus der Erfahrung zu entspringen. Solche Sätze sind z. B. der Satz, dafs alle Wahrnehmungen extensive und intensive Gröfsen haben, und der, dafs alle Begebenheiten eine Ursache haben (oder besser: dafs alle Veränderungen nach dem Gesetze der Verknüpfung von Ursache und Wirkung geschehen).

Die Gültigkeit solcher Urteile hat nach Kant darin ihren Grund, dafs *Erfahrung* — in der Bedeutung von festem und notwendigem Zusammenhange der Erscheinungen — nur dann möglich ist, wenn die mathematischen Gesetze und die Begriffe der Gröfse und der Kausalität für alle Wahrnehmungen gelten. Nur solche Vernunftsätze sind synthetische Sätze a priori, die *Bedingungen der Erfahrung selbst* formulieren. Wenn wir die Bedingungen der Erfahrung ausfinden und ausdrücken können, dann kommen wir zu Sätzen, die reine Vernunftsätze sind, indem sie sich nur auf den Formen unserer Erkenntnis gründen, und die doch für alle Erfahrung gültig sein müssen.

Aller Erfahrungsinhalt wird in *Raum und Zeit* aufgefaſst. Indem nun die reine Mathematik eigentlich nur die Gesetze des Raumes und der Zeit entwickelt, muſs sie für allen möglichen Erfahrungsinhalt, alle möglichen Wahrnehmungen gelten. Mit dieser Begründung folgt aber gleich eine Begrenzung: die Mathematik gilt nur für Erscheinungen, d. h. nur für die Dinge, wie wir sie auffassen, nicht für die Dinge an sich. Wir haben kein Recht, die Bedingungen unserer Auffassung zu Bedingungen der Dinge an sich zu machen. Nur vom Standpunkte des Menschen können wir von Raum und Zeit sprechen.

Zu Erfahrung gehört nicht nur, daſs wir etwas in Raum und Zeit auffassen, sondern auch, daſs wir das in Raum und Zeit Gegebene auf bestimmte Weise, d. h. so wie die Begriffe der Gröſse und der Kausalität angeben, verbinden können. Nur dann können wir zwischen Erfahrung und bloſser Vorstellung oder Phantasie unterscheiden. Alle extensiven und intensiven Änderungen müssen kontinuierlich, d. h. durch alle möglichen Grade der Ausdehnung und der Stärke verlaufen, sonst können wir nicht sicher sein, wirkliche Erfahrung zu haben. Es kann keine Löcher und keine Sprünge geben (non datur hiatus, non datur saltus). Ferner muſs die Entstehung jeder einzelnen Erscheinung durch bestimmte andere Erscheinungen bedingt sein — in analoger Weise, wie der Schluſssatz durch die Prämissen bedingt ist. In meiner subjektiven Vorstellung und im Traume können die Bilder sich auf alle möglichen Weisen verbinden; Erfahrung aber haben wir nur, wenn es unmöglich ist, die Glieder der Reihe der Wahrnehmungen ihre Stellen vertauschen zu lassen oder durch einen Sprung von einer Wahrnehmung zu einer anderen zu kommen. In meinen Gedanken kann ich z. B. ein Haus nach Belieben von oben nach unten oder umgekehrt entstehen lassen; bei dem wirklichen Entstehen des Hauses gibt es aber nur eine einzige mögliche Reihenfolge. Wo Sprünge in der Reihe der Wahrnehmungen gegeben zu sein scheinen, setzen wir voraus, daſs fortgesetzte Untersuchung die Zwischenglieder entdecken wird. — Mit dieser Begründung der *Gültigkeit*

der Kategorien der Gröfse und der Kausalität folgt aber gleich eine Begrenzung: nur innerhalb möglicher Erfahrung kann die Gültigkeit der Kategorien behauptet werden; von dem, was seiner Natur nach kein Gegenstand der Erfahrung werden kann, können sie nicht gebraucht werden. Die Erfahrung ist die empirische Synthese, die jeder anderen Synthese Gültigkeit gibt.

Bei den Ideen kann der Beweisgrund, der bei Anschauungsformen und Kategorien zum Ziele führt, nicht angewendet werden. Denn die Ideen fordern ein Unbedingtes, Totales, Abgeschlossenes; ein solches findet sich aber niemals in der Erfahrung, die immer begrenzt ist. Weder Gott, noch die Seele (als Substanz), noch die Welt (als absolutes Ganzes) können in der Erfahrung gegeben sein. Hier ist also keine objektive Deduktion möglich. Auf Ideen kann keine Wissenschaft gebaut werden.

Wenn Kant die reale Bedeutung der Vernunftwissenschaften auf eine Analyse der Bedingungen der Erfahrung gründet, mufs wohl festgehalten werden, dafs er den Begriff der Erfahrung in strengem Sinne nimmt. Erfahrung ist fester und notwendiger Zusammenhang der Wahrnehmungen. In diesem Sinne ist Erfahrung aber eine Idee (in Kant's Bedeutung) oder ein Ideal. Wir können uns diesem Ideale ins Unbestimmte nähern, aber es war ein dogmatischer Zug, wenn Kant hier nicht zwischen Ideal und Wirklichkeit unterschied. Kant hat nicht, wie er meinte, Hume's Problem gelöst; denn was Hume bezweifelte, war eben, dafs es eine Erfahrung in jenem strengen Sinne gäbe. — In Kant's speziellen Schriften, namentlich in seinen *Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft* (1786), tritt diese dogmatische Tendenz besonders scharf hervor. — Das Hauptverdienst Kant's liegt in der Zurückführung aller Erkenntnis auf Synthese und Kontinuität. Kraft dieser Grundformen können wir die Erfahrung antizipieren. Aber alle Antizipationen sind nur Hypothesen.

c. Mit der Begründung der realen Gültigkeit der Vernunfterkenntnis (der reinen Vernunft) hängt, wie wir gesehen haben, die Begrenzung dieser Gültigkeit genau zu-

sammen. Kant drückt dies so aus: Wir erkennen nur Erscheinungen, aber nicht *die Dinge an sich*. Wo er sich genau ausdrückt, nennt er den Begriff des Dinges an sich einen Grenzbegriff oder einen negativen Begriff. Er drückt damit das bleibende Irrationale in unserer Erkenntnis aus. Genau gesprochen, markiert der Begriff des Dinges an sich nur, dafs wir den Stoff unserer Erkenntnis nicht aus ihrer Form ableiten können. Unvermerkt nimmt aber für Kant der Begriff des Dinges an sich einen positiven Charakter an. Das Ding an sich tritt als die Ursache der Erscheinungen auf (besonders in Rücksicht auf den Stoff, doch auch in Rücksicht auf die Form). Und hier kommt dann Kant (wie zuerst F. H. Jacobi dargetan hat) in einen merkwürdigen Widerspruch mit sich selbst: er hat ja die reale Gültigkeit des Kausalbegriffes auf das Gebiet der Erfahrung eingeschränkt (wo das Ding an sich niemals gegeben sein kann); nun aber fafst er das Ding an sich als Ursache auf! — Auch hier finden wir einen Rest des Dogmatismus bei Kant.

d. Die Unmöglichkeit, auf den „Ideen" Wissenschaft zu bauen, beweist Kant nicht nur daraus, dafs die Ideen keine Bedingungen der Erfahrung enthalten (wie es mit den Anschauungsformen und den Kategorien der Fall war), sondern auch mittelst einer Kritik der Versuche, solche Wissenschaft zu gründen.

α. Kritik der spekulativen (spiritualistischen) Psychologie. Aus der Einheit des seelischen Lebens, die sich in der Synthese, der Grundform des Bewufstseins, kundgibt, kann man nicht auf die Seele als ein vom Körper verschiedenes Wesen oder eine Substanz schliefsen. Die Synthese ist nur eine Form, die wir nicht zu einem besonderen Wesen machen dürfen. Psychologie ist nur als Erfahrungswissenschaft möglich. Den Unterschied seelischer und körperlicher Erscheinungen darf man nicht als einen Unterschied zweier Wesen deuten: beiden Arten von Erscheinungen könnte ja ein und dasselbe Wesen zugrunde liegen!

β. Kritik der spekulativen Kosmologie. Wenn wir eine wissenschaftliche Lehre von der Welt als absoluter Totalität zu geben versuchen, geraten wir immer wieder in Wider-

sprüche. Unser Denken endet hier in Antinomien: die Welt mufs einen Anfang (in Raum und Zeit) haben, sonst wäre sie keine Totalität. Aber es ist unmöglich, den Anfang oder das Ende des Raumes und der Zeit zu denken, indem jeder Ort (im Raume und in der Zeit) durch sein Verhältnis zu anderen Orten gedacht wird. — Die Welt mufs ferner aus Teilen (Atomen oder Monaden), die nicht wieder geteilt werden können, bestehen, sonst würde die Summierung der Teile niemals fertig sein können. Aber alles, was wir vorstellen können, ist teilbar; jeden Körper können wir in kleinere Körper geteilt denken. — Die Reihe der Ursachen mufs ein erstes Glied haben, wenn die Welt ein geschlossenes System sein soll, und wenn eine vollständige Kausalerklärung der einzelnen Erscheinungen möglich sein soll. Aber die Annahme einer ersten Ursache würde gegen das Kausalitätsgesetz streiten, denn sie würde selbst keine Ursache haben, und in welchem Augenblicke sollte sie ihr Wirken beginnen?

Diese Antinomien fallen — meint Kant — nur dann weg, wenn man Erscheinung und Ding an sich unterscheidet und daran festhält, dafs unsere Erkenntnis nur für Erscheinungen gültig ist. Die Widersprüche entstehen nur, wenn wir unsere Begriffe über die immer beschränkte Erfahrung hinaus anzuwenden versuchen. Kant sieht daher in den Antinomien einen Beweis seiner Erkenntnislehre.

γ. Kritik der spekulativen Theologie. Im Gottesbegriffe sucht das Denken einen absoluten Abschlufs seiner Arbeit. Dieser Begriff soll den Grund der Begriffe von Seele und Welt enthalten. In ihm wäre das Ideal der Erkenntnis erreicht: alle Gedanken wären auf einen einzigen Gedanken zurückgeführt, der selbst seinen Grund in sich selbst hat und daher nicht weiter führt! Als Ideal ist der Gottesbegriff nach Kant berechtigt; man darf aber das Erkenntnisideal nicht mit der wirklich erreichten Erkenntnis verwechseln. Eine solche Verwechslung liegt aber den gangbaren Beweisen für das Dasein Gottes zugrunde.

Der populärste Beweis geht von der Zweckmäfsigkeit der Natur aus und schliefst von ihr auf einen allweisen, allguten und allmächtigen Schöpfer (der physikotheologische

Beweis). — Aber mit welchem Recht setzt man voraus, dafs die Ordnung und die Zweckmäfsigkeit der Natur nicht als Wirkungen natürlicher, nach Gesetzen wirkender, Ursachen erklärlich sein könnten? Und jedenfalls kann dieser Beweis nur zu der Annahme eines Weltbaumeisters oder Ordners, nicht zu der eines Schöpfers führen.

Tiefer geht der kosmologische Beweis: die Welt mufs (sowohl was den Stoff, als was die Ordnung betrifft) eine Ursache haben. — Aber das Kausalgesetz führt nur von einem Gliede der Kausalreihe zu einem anderen — gibt uns nur Ursachen, die wiederum bedingt sind, d. h. Wirkungen sind, und führt uns also nicht zu der Annahme eines unbedingt notwendigen Wesens. Bei jedem Wesen, selbst dem höchsten, können und müssen wir immer fragen: woher kommt es?

Nur der ontologische Beweis würde, wenn er haltbar wäre, zum Ziele führen, und er ist auch die versteckte Voraussetzung aller anderen Beweise. Er lautet: es wäre ein Widerspruch, wenn Gott nicht existierte, denn er ist das vollkommene Wesen, und Existenz ist eine Vollkommenheit! — Aber Existenz oder Sein ist nicht ein Prädikat wie alle anderen Prädikate. Der Begriff eines Wesens ändert sich nicht, weil dieses Wesen nicht existiert. Mein Begriff von 100 Talern ist derselbe, ob ich die hundert Taler besitze oder sie nur denke. Die Existenzfrage ist unabhängig von der Frage der Vollständigkeit des Inhalts. Und wie die Untersuchung der Kategorien gezeigt hat, haben wir nur Ein Kriterium der Existenz oder der Wirklichkeit: den gesetzmäfsigen Zusammenhang des Gegebenen.

B. Das ethisch-religiöse Problem.

a. In einem gewissen Parallelismus mit Kant's erkenntnistheoretischen Anschauungen haben sich seine ethischen Anschauungen entwickelt. Der Einflufs Rousseau's hat hier wahrscheinlich auf zwei verschiedenen Zeitpunkten in bedeutungsvoller Weise gewirkt. In einem interessanten Fragmente erklärte Kant, dafs Rousseau ihn gelehrt hat, die

Menschen zu ehren, in allen Menschen eine Würde vorauszusetzen, die nicht nur auf dem Grade der intellektuellen Bildung beruht. Er war vorher intellektualistischer und geistesaristokratischer Optimist gewesen. Aufser Rousseau haben doch auch Shaftesbury, Hume und namentlich Hutcheson in dieser Zeit auf ihn gewirkt. Das Gefühl der Schönheit und der Würde, der menschlichen Natur ist die Grundlage, auf welcher Kant's Ethik in den sechziger Jahren baut (*Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und des Erhabenen* 1764). Schon hier betont Kant die Notwendigkeit moralischer Grundsätze; sie sind aber nur die intellektuellen Ausdrücke des Inhalts der Gefühle: „Die Grundsätze sind nicht spekulativische Regeln, sondern das Bewufstsein eines Gefühls, das in jedem menschlichen Busen lebt . . . von der Schönheit und der Würde der menschlichen Natur."

Diese innerliche Verbindung der Ethik mit der Psychologie der Gefühle gab Kant später auf. In der Abhandlung von 1770 behauptet er, dafs die moralischen Grundsätze gar nicht auf Gefühl, also empirisch, gegründet werden können. Und aus einem von Reicke entdeckten Fragment sehen wir, dafs er, zu der Zeit, wo er an der „Kritik der reinen Vernunft" arbeitete, das ethische Streben in der Selbsttätigkeit fand, die wir in unserem Trachten nach Glück üben. Der Stoff des Glückes ist empirisch, aber seine Form ist intellektuell, und wir können unsere Freiheit und Selbständigkeit nur dann behaupten, wenn unser Wille stets mit sich selbst in Übereinstimmung ist. Moralität ist Freiheit unter einem allgemeinen Gesetze, das diese unsere Selbstübereinstimmung ausdrückt. Schon hier bekommt Kant's Ethik den ihr so eigentümlichen rein formalen Charakter. Die Form ist ihm in der Ethik wie in der Erkenntnislehre das Konstante dem wechselnden Inhalt gegenüber.

Aber Kant's Ethik war in dem erwähnten Fragment noch individualistisch: das Gesetz fordert ja nur die Übereinstimmung des Einzelnen mit ihm selbst. Die definitive Kant'sche Ethik entsteht durch eine Erweiterung dieses Standpunktes. Sie ist in *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785) und *Kritik der praktischen Vernunft* (1788)

dargestellt. Hier lautet das moralische Gesetz so: Handle nur nach einem solchen Grundsatze, dafs du zugleich wollen kannst, dafs er ein allgemeines Gesetz werde! — Der Standpunkt ist also nicht mehr individualistisch, sondern sozial. Wahrscheinlich hat die Ausarbeitung der Erkenntnistheorie hier die Ethik beeinflufst. Das moralische Grundgesetz mufs eben so universell und objektiv sein, wie die theoretischen Grundgesetze, z. B. das Kausalgesetz! Andere Gedankenmotive sind doch auch hier wirksam gewesen.

Zwischen dem oben erwähnten Fragment (c. 1780) und der ersten Darstellung der definitiven Ethik (1785) liegt die merkwürdige Abhandlung *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784), in welcher Kant zeigt, dafs die Geschichte nur von dem Standpunkte des ganzen Menschengeschlechts, nicht aber von dem des einzelnen Individuums verständlich und wertvoll ist. Im Laufe der Geschichte entwickelt sich die Vernunft; der Antagonismus der Interessen löst die menschlichen Kräfte zu voller Entwicklung aus, bis man zuletzt eine Gesellschaft gründet, in welcher Freiheit nach allgemeinen Gesetzen möglich ist. Und erst dann ist auch wahre Moralität möglich! Rousseau hatte — bemerkt Kant — nicht ganz unrecht, wenn er den Naturzustand vorzog, solange dieses Ziel nicht erreicht ist. — Man sieht, dafs das Moralgesetz, das Kant 1785 aufstellt, vom Standpunkte der Geschichte aus eine grofse Antizipation ist. Der Einzelne soll schon jetzt seine Handlungen beurteilen, wie alle Handlungen einst in jener idealen Gesellschaft beurteilt werden. Wie die Geschichte, so ist auch die Moralität vom Standpunkte des Einzelnen aus unerklärlich. — Zwei Jahre später (1786) kommt Kant (in der Abhandlung *Muthmafslicher Anfang der Menschengeschichte)* auf denselben Gedanken zurück: Kultur und Natur stehen (darin hat Rousseau recht) in Gegensatz zueinander, „bis vollkommene Kunst wieder Natur wird, als welches das letzte Ziel der sittlichen Bestimmung des Menschengeschlechts ist“. — Kant ist so auf geschichtlichem oder sozialpsychologischem Wege zu seiner definitiven Ethik gekommen, und Rousseau's Auffassung des Kulturproblems

hat ihn hier, wie schon auf einer früheren Stufe seines ethischen Denkens, beeinflufst. — Jene grofse Antizipation trat aber für Kant mit einer solchen Idealität und Absolutheit hervor, dafs er das ethische Grundgesetz als eine Kundgebung aus einer überempirischen Welt betrachtete und seine geschichtliche und psychologische Grundlage vergafs. (Vergl. die Abhandlung des Verfassers dieses Lehrbuchs: „Rousseau's Einflufs auf die definitive Form der Kant'schen Ethik" in Kantstudien II, 1898.)

b. In der ersten Darstellung seiner definitiven Ethik (1785) findet Kant das ethische Grundgesetz durch eine Analyse des praktischen moralischen Bewufstseins. Nur die Handlung ist gut, die aus reiner Achtung für das moralische Gesetz entspringt. Weder Autorität noch Erfahrung können der Ursprung dieser Gesinnung sein. Die innerste, übersinnliche Natur unseres Willens offenbart sich in dem Sittengesetze, und weder Psychologie noch Theologie können hier die Grundlage bilden. Dies wird um so deutlicher, als es in der menschlichen Natur Elemente gibt, die uns in eine dem Gesetz entgegengesetzte Richtung zu führen streben. Diesen sinnlichen und egoistischen Tendenzen gegenüber tritt das moralische Gesetz als Pflicht hervor, als ein unbedingtes Gebot, ein kategorischer Imperativ. Wir finden das Moralische am deutlichsten in solchen Fällen, wo Pflicht und Neigung in scharfen Gegensatz zueinander treten. Ja, Kant sagt sogar einmal, dafs ein Zustand, wo ich der Pflicht folge, obgleich sie mit meinen Zwecken kollidiert, der einzige in sich selbst gute Zustand ist.

Das moralische Gesetz mufs rein formal sein; jeder reale Inhalt, jeder Zweck würde es ins Empirische und damit ins Sinnliche herabziehen. Das Gesetz kann nur die Form der Grundsätze, die wir in unserem Handeln ausdrücken sollen, angeben — nämlich die, dafs diese Grundsätze einer allgemeinen Gesetzgebung zugrunde gelegt werden können, so dafs alle Vernunftwesen sie in der gleichen Situation befolgen können. Ich soll z. B. ein vertrautes Gut zurückgeben, obgleich niemand weifs, dafs es nicht mein eigenes ist; denn das entgegengesetzte Verfahren kann

nicht generalisiert werden, weil dann Niemand Anderen etwas vertrauen würde. Kant geht doch hier deutlich von der Voraussetzung aus, dafs der Mensch ein Glied einer Gemeinschaft ist, und jenes Gesetz ist daher nicht rein apriorisch. Er fühlt auch selbst das Bedürfnis einer mehr realen Formulierung des Gesetzes und die Notwendigkeit eines realen Zweckes für unser Handeln. Der höchste Zweck kann nur durch das moralische Gesetz selbst gegeben werden, und diesen Zweck findet Kant in der Würde, die jeder Mensch eben durch das Vermögen, sich des moralischen Gesetzes bewufst zu werden, besitzt. Daraus folgt das abgeleitete Gesetz: Handle so, dafs du die Menschheit sowohl in deiner eigenen Person als in der Person jedes anderen, immer als Zweck, niemals blofs als Mittel gebrauchst! — Das moralische Gesetz ist kein äufserliches, sondern ist tief im Wesen des Menschen gegründet und mit seinem innersten Willen eins. Gesetz und Freiheit sind nicht verschiedene Begriffe; sie drücken nur die Autonomie des Menschen von verschiedenen Seiten aus. Der Mensch als empirisches Wesen ist psychologischen Gesetzen unterworfen, aber als Vernunftwesen ist er über alle empirische Bedingungen erhaben und hat das Vermögen, eine Reihe von Veränderungen absolut anzufangen. Aber nur als „intelligibles Wesen“, als „Ding an sich“ hat er dieses Vermögen. Und weil die Dinge an sich niemals in der Erfahrung gegeben werden können, werden intelligible Freiheit und empirische Notwendigkeit niemals in Widerstreit miteinander kommen können. Kant macht hier einen positiven Gebrauch von dem Begriffe des Dinges an sich.

Die spezielle Ethik hat Kant in seiner *Rechtslehre* und in seiner *Tugendlehre* dargestellt. Beide Werke erschienen 1797 und tragen das Gepräge des Greisenalters. — Das Recht ist für Kant der Inbegriff der Bedingungen, unter welchen der Wille des Einen mit dem Willen des Anderen nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit verbunden werden kann. Das einzige Urrecht des Menschen ist eben Freiheit, d. h. Unabhängigkeit von der zwingenden Willkür jedes Anderen, sofern sie mit der Freiheit jedes Anderen nach einem allgemeinen Gesetze bestehen kann. Obgleich

Kant einen scharfen Unterschied zwischen Recht und Moral (Legalität und Moralität) macht, ist es doch für ihn ein kategorischer Imperativ, dafs wir so sehr als möglich die Gemeinschaft nach Rechtsprinzipien ordnen sollen. — In der Tugendlehre sieht er in der Behauptung der Menschenwürde, die sich in der Autonomie gründet und in energischer Ausbildung der persönlichen Vermögen besteht, die höchste Pflicht. Unnütz und überflüssig zu sein, heifst die Menschheit in seiner Person zu erniedrigen. Aufser der eigenen Vollkommenheit ist die Glückseligkeit Anderer ein Hauptzweck. Die Vollkommenheit Anderer kann dagegen nur durch ihre eigene Arbeit realisiert werden; und für unsere eigene Glückseligkeit sorgen wir schon mittelst eines natürlichen Instinkts.

c. Es war Kant's Bestreben, die moralische Gesinnung als rein autonom und aktiv zu behaupten, und besonders als unabhängig von theologischen Voraussetzungen. Aber es war doch seine Überzeugung, dafs es ein inneres Verhältnis zwischen Religion und Moral gäbe. Den Übergang von Moral zur Religion findet er darin, dafs der Mensch das unbedingte moralische Gesetz in der Welt der Erfahrung, d. h. in der Welt der Endlichkeit, Beschränkung und Bedingtheit, behaupten soll. Hier stehen Ideal und Realität einander scharf gegenüber, und daraus entsteht ein Bedürfnis nach Harmonie zwischen Freiheit und Natur, Tugend und Glück, und weil die Erfahrung hier keine Garantien bietet, werden die religiösen Postulate, die die Bedingungen einer solchen Harmonie enthalten, aufgestellt. Aufser der schon oben erwähnten Freiheit des Willens gibt es nach Kant noch zwei Postulate: die Unsterblichkeit der Seele und das Dasein Gottes. Kant ist überzeugt, dafs in diesen Postulaten ein allgemein menschliches Bedürfnis sich kundgibt. Der Glaube ist eine natürliche Konsequenz der moralischen Gesinnung, obgleich es keine Pflicht zum Glauben gibt.

Die Möglichkeit des Glaubens ist mit der Beschränkung der Erkenntnis auf die Erscheinungen gegeben. Das Ding an sich ist der Ort, wo die Glaubenssätze zu Hause sind. Aber diese Sätze erweitern nicht unsere Erkenntnis. Dies

folgt schon daraus, dafs unsere Denk- und Anschauungsformen für das Ding an sich nicht gelten. Alle religiösen Vorstellungen sind nur Analogien oder Bildnisse. Von den psychologischen Eigenschaften, die Gott zugeschrieben werden, sagt Kant sogar, dafs eigentlich nur das blofse Wort zurückbleibt, wenn man alle Anthropomorphismen aussondert. — Was so schon von den Vorstellungen der natürlichen Religion gilt, mufs noch mehr von den Vorstellungen der positiven Religion gelten. In seiner Schrift *Religion innerhalb der Grenzen der blofsen Vernunft* (1793) zeigt Kant, dafs sich hinter den christlichen Dogmen bedeutungsvolle ethische Ideen verbergen. In dem Dogma von der Sünde findet er die Erfahrung von einer tief in der menschlichen Natur liegenden Neigung, die dem moralischen Gesetze widerstrebt; er nennt sie „das radikale Böse". Was die Bibel als die Geschichte vom Sündenfall erzählt, ist für Kant ein inneres Verhältnis in jedem Menschen, nicht eine historische Begebenheit. So geschieht auch in jedem strebenden Menschen, was die Bibel von dem leidenden Christus erzählt: in der Achtung für das moralische Gesetz lebt ein neuer Mensch, der unter dem steten Widerstande des in der sinnlichen Neigung lebenden alten Menschen leiden mufs. — Der rein historische oder „statutarische" Glaube hat nur vorläufige Bedeutung; wir ehren aber „die Hülle, welche gedient hat, eine Lehre, deren Beglaubigung auf einer Urkunde beruht, die unauslöschlich in jeder Seele aufbehalten ist und keiner Wunder bedarf, öffentlich in Gang zu bringen".

d. In seiner Erkenntnistheorie und in seiner Ethik hatte Kant zwischen der Erfahrungswelt und den Dingen an sich einen scharfen Unterschied behauptet. Ja, seine ganze Philosophie ist durch die scharfen Distinktionen charakterisiert. Sie waren für ihn notwendig, wenn er die Gültigkeit der Erkenntnis und die Unbedingtheit des ethischen Ideals behaupten sollte. Aber der Gedanke mufste — eben den Prinzipien der kritischen Philosophie zufolge — natürlich entstehen: sind nicht auch diese Distinktionen und Gegensätze selbst auf die Rechnung unserer menschlichen Auffassung zu schreiben? Es ist ein

glänzendes Zeugnis von Kant's grofser kritischer Bedachtheit, dafs sich auch dieser Gedanke mehr oder minder bewufst in seinem Geiste hervorgedrängt hat. Vor dem Abschlufs seiner Gedankenarbeit fühlte er das Bedürfnis, zu untersuchen, ob es nicht Gesichtspunkte geben sollte, die — mehr direkt als in den religiösen Postulaten — über jene grofsen Gegensätze hinaus führen könnten. Und er findet dann gewisse Tatsachen, die uns zeigen, wie das Dasein seinen eigenen Gesetzen gemäfs unserer Erkenntnis und sogar unseren ethischen Idealen entgegenkommt. Zwei solche Tatsachen gibt es: die eine von ästhetischer, die andere von biologischer Art (*Kritik der Urtheilskraft* 1790).

In den Erscheinungen, die wir schön und erhaben nennen, erzeugt das Dasein ein uninteressiertes Wohlgefallen in uns. Dies beruht im Schönen darauf, dafs unser Anschauungsvermögen und unser Verstand zu einem harmonischen Zusammenwirken veranlafst werden, indem die Einzelheiten einer Erscheinung sich leicht und natürlich zu einem Ganzen vereinigen. Kant legt den Nachdruck auf das ganz Unmittelbare und Unwillkürliche des Schönheitseindrucks, — was er die „freie“ Schönheit nennt (z. B. die Schönheit einer Blume, einer Arabeske, einer musikalischen Phantasie). Die „anhängende“ Schönheit, die einen Begriff des Gegenstandes voraussetzt (z. B. die Schönheit eines Menschen als solchen), ist ihm dagegen keine eigentliche Schönheit. — In dem Erhabenen wird unser Auffassungsvermögen überwältigt und unser Selbstgefühl gebeugt dadurch, dafs wir dem Grofsen, dem in Ausdehnung und Kraft Unmefsbaren gegenüberstehen; eben dadurch aber erwacht in uns das Bewufstsein einer über alle sinnliche Beschränkung erhabenen Kraft: das Bewufstsein der Ideen und des über alle Erfahrung hinausführenden ethischen Gesetzes. Das eigentlich Erhabene ist nach Kant nicht das gegebene Objekt, sondern die Gesinnung, die es erweckt.

Wie wir im Schönen und Erhabenen das Dasein in Harmonie mit unseren geistigen Anlagen wirken sehen, so wirkt das Genie unwillkürlich, als ein Naturprozefs, und schafft doch Werke, die vorbildlichen Wert haben. Genie

ist eine Anlage, in welcher die Natur der Kunst Regel gibt, — ist exemplarische Originalität.

In dem organischen Leben haben wir eine Tatsache, die in analoger Weise wie das Schöne, das Erhabene und das Genie gedeutet werden kann. Die Natur wirkt im Organischen in einer Weise, für die wir eigentlich keinen Begriff haben: wir sehen hier nicht ein Ganzes durch mechanische Zusammenfügung und Wechselwirkung der Teile entstehen; wir haben aber wissenschaftlich auch kein Recht, einen vorausgehenden Plan anzunehmen, nach welchem die Teile dann (wie bei der Errichtung eines menschlichen Bauwerks) vereinigt werden. Weder teleologisch noch mechanisch ist also der Organismus erklärbar. Vielleicht beruht aber der Gegensatz zwischen mechanischer und teleologischer Naturerklärung nur auf der Eigentümlichkeit unserer Erkenntnis. Unser Verstand wirkt diskursiv, d. h. er geht von den Teilen zu dem Ganzen, und wenn die Teile als von dem Ganzen aus bestimmt betrachtet werden sollen, sind wir genötigt, die anthropomorphistische Analogie mit menschlichen Zwecken anzuwenden. Aber im Dasein selbst könnte vielleicht dieselbe Ordnung, welche den Kausalzusammenhang der Dinge untereinander möglich macht, auch die Entstehung zweckmäfsiger Lebensformen möglich machen. In dem uns unbekannten Grunde der Natur könnten die Prinzipien des Mechanismus und der Teleologie zusammenfallen.

Und so könnte es sich auch mit dem Gegensatze der theoretischen Vernunft, die Naturgesetze aufstellt, und der praktischen Vernunft, die ethische Ideale behauptet, verhalten. Es wäre dann ein und dasselbe Prinzip, das sich in den Naturgesetzen und in den ethischen Gesetzen kundgäbe!

Kant kehrt hier am Schlusse seiner Laufbahn zu einem Gedanken zurück, der ihn in seiner Jugend vielfach beschäftigt hatte („Allg. Naturgeschichte und Theorie des Himmels“. „Einzig möglicher Beweisgrund“), und der ihn gewifs niemals verlassen hatte. Er zeigt die Möglichkeit einer Einheitslehre, die doch nach seiner Überzeugung wissenschaftlicher Entwicklung nicht fähig war.

C. Gegner und erste Fortsetzer.

Wenn Kant selbst das Bedürfnis gefühlt hat, hinter den vielen Distinktionen, welche die grofse kritische Arbeit notwendig machte, auf eine fundamentale Einheit hinzuweisen, mufste ein solches Bedürfnis sich noch mehr bei selbständigen Denkern regen, die seinen Untersuchungen kritisch gegenüberstanden. Und auch selbständige Schüler mufsten, wenn sie die Lehren des Meisters durchgearbeitet hatten, ein Bedürfnis nach gröfserer Einheit und Harmonie fühlen. Der Unterschied zwischen jenen Gegnern und diesen Schülern besteht darin, dafs jene sich rein polemisch verhalten, während diese sich durch die kritische Philosophie zu neuen Standpunkten hinaufzuarbeiten versuchen; jene stellen die unwillkürliche Totalität des Lebens und des Glaubens in Gegensatz zur philosophischen Analyse, während diese mittelst durchgeführter Analyse zu einem neuen Ganzen gelangen wollen.

a. Unter den Gegnern nimmt Johann Georg Hamann (1730—1788), „der Magus des Nordens", die erste Stelle ein. Er war ein persönlicher Freund Kant's. Nach einer unruhigen Jugend lebte er als Packhausverwalter in Königsberg, unter ärmlichen äufseren Verhältnissen ein stark bewegtes inneres Leben führend. Er war der Feind aller Analyse, weil er ein leidenschaftliches Bedürfnis nach vollem, lebendigem und ungeteiltem Geistesinhalt fühlte. Der Grund der Religion liegt für ihn in unserer ganzen Existenz und ist mehr umfassend als das Gebiet, auf welchem unsere Erkenntnis sich bewegt. Das Leben des blofsen Gedankens ist die abstrakteste Form der Existenz. Hamann weist auf Hume hin, der nicht durch Kant („den preufsischen Hume") widerlegt sei. Die Existenz ist, wie Giordano Bruno lehrte, ein Zusammenspiel von Gegensätzen (coincidentia oppositorum), die sich im Leben vertragen, aber im Denken immer wieder unverträglich werden; hierauf beruht die Ohnmacht der Analyse. Kant gegenüber behauptet er (in der posthumen Schrift *Metakritik über den Purismus der reinen Vernunft)*, dafs die Vernunft nicht unabhängig von

Überlieferung, Glaube und Erfahrung wirken kann. Er polemisiert besonders gegen Kant's Scheidung von Stoff und Form, Anschauen und Denken. Man darf nicht scheiden, was die Natur vereint hat!

Auch Johann Gottfried Herder (1744—1803) betont die Abhängigkeit der Vernunft: sie ist ein Produkt, kein Ursprüngliches. Im Gegensatz zu dem klar Bewufsten und Willkürlichen wies er auf die Volkspoesie und die Volksreligion als die unmittelbaren Erzeugnisse des Menschengeistes hin. Er pries die Zeiten, wo die geistigen Vermögen noch nicht voneinander isoliert wirkten, wo Poesie, Philosophie und Religion nicht geschieden waren. Er wollte hinter die geistige Arbeitsteilung zurück. Gegen Kant, dessen begeisterter Zuhörer er in den sechziger Jahren gewesen war, trat er in seinem Hauptwerk *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784—1791) mehr indirekt, in seinen späteren, mehr unbedeutenden Schriften (*Metakritik* 1799, *Kalligone* 1800) direkt auf. Er will nicht, wie Kant, zwischen dem Einzelnen und der Gemeinschaft einen Gegensatz behaupten. Durch unzählige unbewufste Einflüsse ist der Einzelne mit dem ganzen Geschlecht verbunden, und er ist in seinem innersten Wesen durch die geschichtliche Entwicklung bedingt. Anderseits liegt das Ziel der Geschichte nicht nur in dem Geschlecht als Ganzem, sondern auch in den Einzelnen. So wenig wie Herder einen scharfen Unterschied zwischen Individuum und Gemeinschaft oder zwischen Bewufstem und Unbewufstem machen wollte, ebensowenig wollte er Geist und Natur, Gott und Welt geschieden haben. Gott kann nicht aufser der Welt existieren, so wenig wie die Welt aufser Gott, und wie sein Freund Goethe, bewunderte und verteidigte er Spinoza, auf den Lessing in dem berühmten Gespräch mit Jacobi hingewiesen hatte. Seine geistliche Stellung hinderte ihn nicht, freie und dreiste Gedanken auszusprechen (*Gott* 1787). Auf diesem Punkte trat er in Gegensatz zu seinen Freunden Hamann und Jacobi, trotz der gemeinschaftlichen Betonung des totalen und ungeteilten Lebens.

Der Dritte im Bunde, Friedrich Heinrich Jacobi

(1743—1819), hat, wie schon erwähnt, den Widerspruch, den die Lehre vom „Dinge an sich“ in Kant's Philosophie bewirkte, hervorgezogen *(David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus*, 1787). Auch er vermifst, wie Hamann und Herder, in Kant's Philosophie, und eigentlich in aller Philosophie, das Volle, Totale, Ungeteilte, das nur im Leben und im unmittelbaren Glauben zu finden ist. Die Philosophie mufs, meint er, wenn sie konsequent sein will, alle Unterschiede aufheben, Alles in eine einzige Reihe von Ursachen und Wirkungen einfügen, und nicht nur das Volle und Lebendige, sondern alle Ursprünglichkeit und Individualität wird dadurch aufgehoben. In seinen *Briefen über Spinoza* (1785) hatte er dies der Aufklärungsphilosophie gegenüber behauptet; in seinem „David Hume“ behauptete er dasselbe Kant gegenüber, und später trat er mit ähnlichen Einwänden gegen Fichte *(Jakobi an Fichte*, 1799) und Schelling *(Von den göttlichen Dingen,* 1811) auf. Schon die unmittelbare Wahrnehmung ist ihm ein Wunder, indem kein Beweis von der Realität der Aufsenwelt geführt werden kann. Wir werden im Glauben geboren. Sowohl auf dem Gebiete der Moral als auf dem Gebiete der Religion behauptet Jakobi das Recht der Individualität. Eine schöne Seele entscheidet sich mit Recht nach ihrem Gefühl, selbst wenn sie dadurch zum Widerspruch gegen das abstrakte Moralgesetz geführt wird.

b. In gröfseren Kreisen wurde Kant's Philosophie erst durch die von Karl Leonhard Reinhold (1758—1823) verfafsten *Briefe über die Kantische Philosophie* (1786) bekannt. Reinhold war in seiner ersten Jugend Mönch geworden; als aber der Gegensatz seiner rationalistischen Philosophie zum katholischen Glauben zu stark wurde, floh er aus dem Kloster, machte in Weimar Bekanntschaft mit der Kant'schen Philosophie und wurde bald nachher Professor in Jena (später in Kiel). Von dieser Zeit an ward Jena der Hauptsitz der von Kant ausgehenden philosophischen Richtungen. Im Gegensatz zu Kant's vielen Distinktionen und Formen stellte Reinhold als philosophisches Ideal auf, Alles aus einem einzigen Prinzip abzuleiten *(Versuch einer*

neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens, 1789). Dieses Prinzip fand er in dem Satze, daſs jede Vorstellung sowohl zu einem Subjekte als zu einem Objekte in Beziehung steht. In einem solchen Beziehen besteht eben das Bewuſstsein. Was Kant Form nannte, ist das Element der Vorstellung, durch welches diese sich auf das Subjekt bezieht; was er Stoff nannte, ist das Element der Vorstellung, durch welches sie sich auf das Objekt bezieht. Die Annahme eines Dinges an sich ist notwendig, weil das Objekt nicht vom Subjekt hervorgebracht werden kann. — Reinhold unterlag, indem er das Ding an sich als ein vom Bewuſstsein ganz verschiedenes Ding auffaſste, einem ähnlichen Widerspruche wie sein Meister. In der von G. E. Schulze verfaſsten Schrift *Aenesidemus* (1792) wurde dieser Widerspruch klar dargelegt.

Salomon Maimon (1754—1800) hat doch am klarsten den Fehler, der durch die Aufstellung des Dinges an sich als eines positiven Begriffes begangen ward, nachgewiesen: das Ding an sich soll die Ursache des Stoffes unserer Erkenntnis sein, — aber wir finden in unserem Bewuſstsein keinen absoluten, d. h. ganz ungeformten Stoff, so daſs wir niemals dazu kommen können, nach der Ursache des Stoffes zu fragen! Der reine Stoff (die reine Empfindung) ist eine „Idee" wie die reine Form, das reine Subjekt.

Wie Reinhold aus dem katholischen Kloster geflohen war, so war der litauische Jude Maimon aus den dürftigen und beschränkten Verhältnissen seines Dorfes geflohen, um in Deutschland seinen intellektuellen Hunger zu befriedigen. Kant hat erklärt, daſs er von Niemand besser verstanden worden war als von Maimon; doch war der alte Meister mit den Einwänden und Verbesserungen seines scharfsinnigen Schülers nicht eben zufrieden.

Maimon hat eingesehen, daſs Hume's Problem nicht durch die Hinweisung auf die Bedingungen der Erfahrung gelöst wird: denn was Kant Erfahrung nennt, den festen, notwendigen Zusammenhang der Wahrnehmungen, wird ja eben von Hume geleugnet. Hume verstand unter Erfahrung nur Wahrnehmung. Was gegeben ist, ist immer nur Suk-

zession von Wahrnehmungen, und die Kategorien können hierin nichts ändern; sie sind nur Regeln oder Ideen für unser Forschen. Der Kausalbegriff führt uns z. B. dazu, die Reihen unserer Wahrnehmungen so kontinuierlich als möglich zu machen. Erfahrung ist nur kontinuierlicher (nicht notwendiger) Zusammenhang der Wahrnehmungen.

Über die Erfahrung hinaus treibt uns nicht die Vernunft, sondern die Einbildungskraft und der Trieb nach Vollkommenheit. Durch diese Motive entstehen die Ideen (in Kant's Bedeutung), denen wir dann unwillkürlich objektive Realität zuschreiben. Nicht die Gegenstände, an die man aus diesem Grunde glaubt, sind das Höchste, sondern das stete Streben nach Totalität, aus dem der Glaube entspringt, ist das Höchste (*Versuch einer Transcendentalphilosophie*, 1790. *Philosophisches Wörterbuch*, 1791. *Versuch einer neuen Logik*, 1794).

Wie Reinhold und Maimon war auch Friedrich Schiller (1759—1805) aus engen und drückenden Verhältnissen (auf der Militärschule zu Stuttgart) geflohen, und er hatte sich dann, als er seine ersten leidenschaftlichen Werke verfafst hatte, in Kant's Schriften vertieft. Er bewunderte Kant's unermüdliche Forschung und den hohen, idealen Charakter seiner Ethik. Aber Kant hatte doch in seinen Augen die Gegensätze der menschlichen Natur zu scharf betont, und das Moralische in allzu fernen Abstand von der unmittelbaren Entfaltung und Hingebung gesetzt. Die Pflicht erschien als ein Zwang, den die höhere Natur des Menschen auf seine niedere Natur ausübte. Schiller behauptet nun, dafs die Harmonie nicht nur in der Kunst, sondern auch im Leben das Höchste ist. Alle Elemente in dem Wesen des Menschen sollen in seinem Handeln zusammenwirken. Die gute Handlung mufs nicht nur das Gepräge der Würde, sondern auch das Gepräge der Anmut haben. Solange die Moralität in Selbstzwang besteht, ist sie noch sklavisch (*Über Anmut und Würde*, 1793). In entschiedenem Zusammenhang mit Rousseau's Kulturproblem (das ja auch auf Kant's Denken grofsen Einflufs gehabt hatte) entwickelt Schiller in seinen *Briefen über ästhetische*

Erziehung (1795) diese Gedanken weiter. Es gilt, die unwillkürliche Fülle des natürlichen Lebens mit der Selbständigkeit und Freiheit des menschlichen Lebens, die Hingebung an die wechselnden Zustände mit der Einheit der Persönlichkeit, den Stofftrieb mit dem Formtrieb zu verewigen. Im Spiele, dem Anfange und dem Vorbilde der Kunst, ist diese Aufgabe gelöst. Nur im freien Spiele der Kräfte wirkt der Mensch als Totalität. Der ästhetische Zustand ist daher die höchste Vollendung der Kultur; er ist auf einmal Ziel und Mittel in der Entwicklung, die über alle Roheit und über alle Harmonie hinausführt.

Sechstes Buch.

Die Philosophie der Romantik.

Dafs die Philosophie keine geschlossene Welt ist, hat schon ihre Geschichte seit der Renaissance gezeigt. Es war ja die neue Naturauffassung und die neue Methode der Naturwissenschaft, die im wesentlichen Grade die Aufgaben und den Charakter der neuen Philosophie bestimmten; neben ihnen wirkten die neuen humanistischen Bewegungen. Und später war Kant nicht nur durch den Gegensatz zwischen Wolff und Hume, sondern auch durch Newton's Naturwissenschaft und Rousseau's Kulturproblem beeinflufst. Die Entwicklung in den ersten Dezennien nach Kant liefert ein neues Beispiel, indem die romantische Richtung des Geisteslebens am Übergange zum 19. Jahrhundert einen grofsen, z. T. schicksalsschweren Einflufs auf die Philosophie übte. Die Philosophie zeigte sich hier zu offen den Einflüssen von anderen Gebieten gegenüber. Sonst hätte die Philosophie der Romantik nicht die kritische Philosophie ablösen können.

Kant hatte zwar eine grofse Begeisterung erregt, und er fand grofsen Anschlufs in seinem Zeitalter. Aber dies war am meisten dem Ernst und der Tiefe seiner sittlichen Grundanschauung zu verdanken. Das neue Zeitalter fühlte sich in entschiedenem Gegensatz zu dem 18. Jahrhundert, der Zeit der Aufklärung, der Kant, trotz seiner tieferen Auffassung, doch angehört. Man hatte jetzt das Bedürfnis, sich unmittelbar in die Natur und die Geschichte zu vertiefen. Man wollte das geistige Leben in seiner Einheit

und Totalität geniefsen. Wissenschaft, Poesie und Religion sollten nicht mehr verschiedene oder sogar feindliche Mächte sein, sondern nur verschiedene Formen Eines Lebens. Novalis hat besonders dieses Evangelium verkündet. Man wollte überhaupt über alle Gegensätze hinaus. Kant's Philosophie war ja voll von Gegensätzen; besonders der grofse Gegensatz von Denken und Sein ward jetzt ein Stein des Anstofses. Man nahm seinen Ausgangspunkt in Kant's Andeutungen einer allen Gegensätzen zugrunde liegenden Einheit. Dieser Gedanke bezeichnete für Kant eine Grenze des Denkens; jetzt wollte man mit ihm anfangen und Alles aus ihm ableiten. Reinhold hat schon den Anfang gemacht. Er hat das Erkenntnisideal der Romantik aufgestellt. Man untersuchte nicht, ob ein solches Ideal auch logisch haltbar war: ein jeder Schlufs setzt ja doch wenigstens zwei Prämissen voraus! Man glaubte in seiner Begeisterung die bisherigen Methoden des Denkens und der Wissenschaft verachten zu können. Wie Goethe's „Faust" (dieses Werk erschien eben zu dieser Zeit und wurde zuerst von den Romantikern begrüfst), unbefriedigt durch alles frühere Wissen, sich der Magie hingibt, in der Hoffnung, auf diesem Wege eine Erkenntnis dessen zu gewinnen, „was die Welt im Innern zusammenhält", so glaubten auch die Philosophen der Romantik einen neuen Weg zur absoluten Wahrheit eröffnen zu können. Man gab sich einer intellektuellen Magie hin. Und man versuchte, den Zusammenhang mit der Naturwissenschaft, in welchem die Philosophie seit den Tagen Bruno's und Descartes' gestanden hatte, zu brechen. Trotz der grofsen Begeisterung, der hohen Gesinnung und der tiefen Ideen der romantischen Richtung bezeichnet sie doch einen vergeblichen Versuch, den Stein der Weisen zu finden. Aber wie die alten Alchymisten nicht nur energische Arbeiter waren, sondern auch durch ihr Streben, Gold hervorzubringen, zu wichtigen Ideen und Erfahrungen gelangten, so ist die Bedeutung des deutschen Idealismus nicht allein nach dem Erfolg ihrer kühnen Spekulation zu beurteilen. Es gilt ja überall, dafs grofse Ideen nicht mit der Begründung, die man ihnen zu geben sucht, stehen und fallen. Der Kern

kann bestehen, obgleich die Schalen zerfallen. In dem Reiche der Gedanken fällt, so wenig wie in dem Reiche der Kräfte, das Bestehen des Wertvollen nicht mit dem Bestehen gewisser spezieller Formen zusammen.

A. Die spekulativen Systeme.

a. Johann Gottlieb Fichte (1762—1814), ein sächsischer Bauernsohn, folgte in seiner Schulzeit mit lebhaftem Interesse Lessing's Geisteskampf und wurde später, nachdem er in seinen Studentenjahren mit der äufsersten Armut gekämpft hatte, durch Kant's Schriften zur Philosophie geführt. An der Universität Jena wirkte er mit grofsem Erfolg, nicht nur wegen seiner Gedankenschärfe und seiner Beredsamkeit, sondern auch wegen des Eindrucks, den seine sittliche Energie machte. Wegen seiner religiösen Anschauungen wurde er abgesetzt und ging dann nach Berlin, wo er später angestellt wurde. Für die Erhaltung des nationalen Gefühls und der Hoffnung in den schweren Zeiten nach der Jenaschlacht hat er in erster Reihe gearbeitet, namentlich durch seine im Jahre 1808, noch während der französischen Okkupation, gehaltenen „Reden an die deutsche Nation".

α. Die Philosophie Fichte's ist durch die Kritik des Kant'schen Begriffes vom „Ding an sich" angeregt, die schon Jakobi, Schulze und Maimon geübt hatten. Doch lagen bei Fichte nicht rein theoretische Motive zugrunde. Vom Anfang an war Handeln sein innerstes Bedürfnis, und auch sein Denken war ein Handeln. Darum konnte er in einer der klarsten Darstellungen seiner Lehre, die er gegeben hat (*Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre*, 1797), sagen, dafs es von dem Charakter des Menschen abhängt, welche Philosophie er hat. Es gibt nämlich nach ihm zwei Hauptrichtungen in der Philosophie: der Idealismus, der vom Subjekt, vom Ich ausgeht, und der Dogmatismus, der vom Objekt, vom Nicht-Ich ausgeht. Denn die Aufgabe der Philosophie ist, die Erfahrung zu erklären; Erfahrung aber ist Wissen von Objekten; es gibt dann nur zwei Möglich-

keiten, die Objekte (die Dinge) aus dem Wissen (dem Ich), oder das Wissen (das Ich) aus den Objekten (den Dingen) zu erklären. Aktive und selbständige Naturen werden den ersten, passive und abhängige Naturen werden den zweiten Weg gehen. Doch wird schon rein theoretisch der Idealismus günstiger gestellt sein als der Dogmatismus (der entweder als Materialismus, als Spiritualismus oder als Spinozismus, in allen drei Fällen als Substanz- oder Dinglehre, auftreten kann). Denn vom reinen Dinge (dieses sei nun als materielles, geistiges oder neutrales Ding gedacht) ist es unmöglich, das Wissen, den Gedanken, das Ich abzuleiten. Aber der Idealismus geht vom Wissen, vom Gedanken, vom Ich selbst aus und zeigt dann, wie sich die Erfahrung, d. h. eine bestimmte Art von Wissen, entwickelt. Nichts kann im Ich sein (gewufst oder gedacht sein), was nicht durch das Wirken des Ich selbst gesetzt ist.

In seinem Hauptwerke (*Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, 1794) geht Fichte eben von dem Wirken des Ichs aus. Das Nicht-Ich existiert nur für uns durch eine Wirksamkeit des Ichs; das Ich setzt aber sich selbst. In jeder Vorstellung ist diese Voraussetzung in eigentümlicher und spezieller Form enthalten. Wir entdecken sie aber nur auf dem Wege der abstrakten Reflexion, denn im unmittelbaren Bewufstsein finden wir nur ihre Produkte. Unseres Willens und Wirkens werden wir uns nie unmittelbar bewufst; wir merken unsere Schranken, nicht aber dasjenige, das beschränkt wird. Die freie, unbeschränkte Aktivität, für welche der Gegensatz zwischen Subjekt und Objekt nicht gilt, können wir nur durch eine höhere Art von Schauen, durch eine intellektuelle Anschauung erfassen. Sie liegt nämlich über jedem Begriff hinaus, weil jeder Begriff einen Gegensatz voraussetzt.

Aus dieser freien Aktivität, dem reinen Ich, können aber die bestimmten, speziellen Objekte nicht abgeleitet werden. Aufser der Voraussetzung der Selbstwirksamkeit, mit welcher das Ich sich selbst setzt, müssen wir daher eine zweite Voraussetzung aufstellen: das Ich setzt ein Nicht-Ich. Beide Sätze müssen trotz ihres Gegensatzes ver-

einigt werden, und so kommen wir durch Thesis und Antithesis zur Synthesis, indem unser dritter Satz lauten mufs: das Ich setzt ein begrenztes Ich in Gegensatz zu einem begrenzten Nicht-Ich. Jetzt sind wir zu dem Standpunkte der Erfahrung gelangt. Das begrenzte Ich ist das empirische Ich, das immer in Gegensatz zu Objekten steht und immer wieder Schranken zu überwinden hat.

Fichte sucht nun die allgemeinen Formen der Erfahrung (Kant's Anschauungsformen und Kategorien) aus diesen Grundsätzen abzuleiten. So ist z. B. die Zeit eine notwendige Form, wenn verschiedene Akte des Ichs in einer bestimmten Ordnung voneinander abhängig sein sollen, und die Kausalität ist im dritten Grundsatze (von der gegenseitigen Beschränkung, also Wechselwirkung von Ich und Nicht-Ich) enthalten. Alle solche Formen sind Formen der Wirksamkeit des reinen, unbeschränkten Ichs, das dem erfahrungsmäfsigen Gegensatze von Ich und Nicht-Ich zugrunde liegt, aber nicht selbst in der Erfahrung hervortreten kann.

Wie kann aber aus dem reinen Ich dieser Gegensatz eines empirischen Ichs und eines Nicht-Ichs abgeleitet werden? Wie wird die unbeschränkte Aktivität durch einen Widerstand gebrochen? — Diese Frage kann nach Fichte theoretisch nicht beantwortet werden. Woher der Widerstand, der Anstofs kommt, wissen wir nicht, aber er ist notwendig, wenn ein wirkliches (empirisches) Bewufstsein entstehen soll. Und die Beschränkung ist eigentlich gar nicht da für uns als Theoretiker, sondern nur für unsere praktische Vernunft: „Nur insofern etwas bezogen wird auf das praktische Vermögen des Ich, hat es unabhängige Realität.“ Dafs eine Welt von Nicht-Ichen da ist, ist nur dadurch zu verstehen, dafs wir handeln sollen; Handlung und Arbeit setzen ja Gegenstand (Widerstand) und Schranke voraus. Unsere Aufgabe ist, unsere Freiheit und Selbsttätigkeit durch sukzessives Überwinden der Schranken zu entwickeln. Die letzte Voraussetzung ist aber immer jene reine Aktivität, die sich in uns als ein Trieb zum Handeln um des Handelns willen kundgibt. Die unbedingte Forderung,

die Kant in dem kategorischen Imperativ ausdrückt, ist nur durch diese Voraussetzung möglich.

Durch diese Subordination der Theorie unter das Praktische wird der Fatalismus in seinem innersten Grund ausgerottet. Denn tiefer als die Abhängigkeit unseres Wirkens von unseren Vorstellungen liegt die Abhängigkeit des ganzen Systems unserer Vorstellungen von unserem Wollen.

β. Als beschränkt ist das empirische Ich auch abhängig. Es regt sich in ihm ein Trieb, die Gegenstände zu überwinden, indem es sie zu Mitteln des Genusses macht. Die Aktivität regt sich zuerst als bloſser Naturtrieb. Aber durch keinen endlichen Gegenstand kann der Trieb zum Handeln um des Handelns willen befriedigt werden, und daher wird das Bewuſstsein immer über das bloſs Gegebene hinausstreben. Allmählich lernt der Mensch die Dinge nur als Mittel seiner eigenen selbständigen Entwicklung anzusehen. Das höchste ethische Gebot wird dann: das reine Ich soll realisiert werden! Und diese Realisierung geschieht dadurch, daſs jede einzelne Handlung in einer Reihe liegt, die zu voller geistiger Freiheit führt (*Sittenlehre,* 1798). — Das radikale Böse ist die Trägheit, die den gegenwärtigen Zustand festhält und sich auf keine weitere Entwicklung einlassen will. Sie führt wieder zu Feigheit und Falschheit. Die erste Anregung zur freien Entwicklung wird von solchen Menschen gegeben, in denen Naturtrieb und Freiheit harmonisch zusammenwirken, und die dadurch als Vorbilder stehen. Die unwillkürliche Achtung und Bewunderung, die solchen Vorbildern gegenüber gefühlt wird, ist die erste Form des sittlichen Gefühls; der Mensch, der noch nicht sich selbst achten kann, kann doch vielleicht höher stehende Naturen achten. In den berühmten *Reden an die deutsche Nation* (1808) hat Fichte besonders diesen Gedanken als Grundlage einer nationalen Erziehungslehre entwickelt. Als Mittelglied zwischen passiver Bewunderung und voller Selbständigkeit liegt die freie Erwählung oder Erschaffung der Vorbilder.

Das religiöse Bewuſstsein ist für Fichte eigentlich in dem moralischen Bewuſstsein enthalten. Denn indem ich

nach meinem höchsten Ziele strebe, setze ich zugleich die Erreichung dieses Zieles durch mein Handeln als möglich. Ich mufs also eine Weltordnung voraussetzen, durch welche ein Handeln aus moralischer Gesinnung durchgeführt werden kann. In der Religion macht sich das Vertrauen auf eine solche Ordnung unmittelbar geltend. Es ist nicht notwendig, dafs ich die Erfahrungen, die ich von meinen Beziehungen zu dieser Ordnung gemacht habe, zusammenfasse und daraus den Begriff eines besonders existierenden Wesens, das ich Gott nenne, bilde; — und es kann schädlich sein, wenn dieses Wesen mit sinnlichen Eigenschaften ausgestattet wird und zum Gegenstande sklavischer und egoistischer Verehrung gemacht wird. Dies wäre der rechte und eigentliche Atheismus. Es ist eine Folge meiner Endlichkeit, dafs ich Gott als ein besonderes Wesen denke. Begreifen ist beschränken, und jeder vermeintliche Begriff eines Gottes ist der Begriff eines Abgottes! *(Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung*, 1798. *Appellation an das Publikum gegen die Anklage des Atheismus,* 1799).

γ. Fichte war niemals von den Darstellungen, die er von seiner Lehre gab, befriedigt. Immer wieder versuchte er gröfsere Klarheit für sich selbst und für seine Leser zu erreichen. Durch diese wiederholten Umarbeitungen wurde die Lehre unwillkürlich modifiziert. Die scholastische Art der Beweisführung, die er in der ersten Darstellung der Wissenschaftslehre angewendet hatte, gab er später auf, und er legte nun gröfseres Gewicht auf die unmittelbaren Zustände und Tatsachen des Bewufstseins. Zugleich aber bekam seine Lehre einen mehr mystischen Charakter, indem er sich in den unaussprechbaren Gedanken der absoluten Realität vertiefte und diese Realität nicht mehr als wirkend und unabgeschlossen, sondern als ruhend, über alles Streben und Wirken erhaben dachte. Seine Religion war jetzt Hingebung, absolutes Selbstaufgeben, nicht nur praktisches Vertrauen. In der *Anweisung zum seligen Leben* (1806) tritt dieser Zug besonders hervor. Von grofsem Interesse sind auch die *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* (1806) durch die scharfe Polemik gegen das 18. Jahrhundert als „das

Zeitalter der Auf- und Ausklärung". Es wird hier der Gegensatz, den man später (in der St. Simon'schen Schule) den Gegensatz von organischen und kritischen Zeitaltern genannt hat, klar ausgesprochen.

b. Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775 bis 1854) ist der eigentliche Philosoph der Romantik. Ohne jede kritische Bedenklichkeit proklamierte er in seinen Jugendschriften, auf welchen seine philosophische Bedeutung ausschliefslich beruht, eine neue Wissenschaft, die über alle Gegensätze, an denen die bisherige Wissenschaft Halt gemacht hatte, hinausführen sollte. Er wirkte zuerst in Jena, dann in Stuttgart, München und Erlangen. Nach einer sehr produktiven Periode in seiner Jugend trat ein merkwürdiger Stillstand in seiner Produktion ein. Nach Hegel's Tod wurde er als beinahe Siebzigjähriger von Friedrich Wilhelm IV. nach Berlin gerufen, um gegen die radikalen Richtungen, die sich aus Hegels Philosophie entwickelt hatten, zu wirken. Seine Vorlesungen in Berlin, die grofse Erwartungen erweckt hatten, wurden aber eine entschiedene Enttäuschung.

α. Schelling fing seine philosophische Laufbahn als Fichtes Mitarbeiter an. Seine ersten Abhandlungen geben eine Weiterentwicklung der Fichte'schen Wissenschaftslehre. Aber er konnte die untergeordnete Stellung, die die Natur in Fichte's Philosophie einnahm (nur als Schranke und als Mittel) nicht anerkennen. In seinen *Ideen zu einer Philosophie der Natur* (1797) und in mehreren naturphilosophischen Schriften suchte er zu zeigen, dafs die Natur nicht in einem solchen äufserlichen Verhältnis zum Geistesleben stehen konnte. Er stellt seine Probleme mit grofser Klarheit; das Romantische liegt dagegen in der Behandlung und der Lösung. Während der Naturforscher in der Natur als in einer unmittelbaren Realität lebt, fragt der Naturphilosoph eben, wie die Natur uns gegeben sein kann: „Wie eine Natur und mit ihr Erfahrung möglich sei, mit dieser Frage entstand Philosophie." Oder wie es auch ausgedrückt wird: „Sensibilität als Phänomen steht an der Grenze aller empirischen Erscheinungen" (*Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie,* 1799). Diese Problemstellung erinnert an

die Bemerkung von Hobbes, dafs von allen Erscheinungen die merkwürdigste die sei, dafs überhaupt etwas erscheint. Der Realist und der Romantiker begegnen einander in der Problemstellung, obgleich sie in der Lösung weit voneinander gehen. Schelling will die Natur aus dem Geiste erklären und damit eine neue Wissenschaft an die Stelle von Galilei's und Newton's Naturwissenschaft setzen. Der Naturforscher kann nicht erklären, wie die Natur erkannt werden kann. Der Naturphilosoph erklärt dies, indem er die Natur als unbewufsten Geist auffafst. Fichte hatte ja eine doppelte Tendenz im Bewufstsein unterschieden: eine unendliche, unbeschränkte Tätigkeit (das reine Ich) und die Beschränkung (durch das Nicht-Ich). Wenn es nun möglich sein soll, das Hervorgehen des Geistes aus der Natur zu verstehen, dann müssen jene zwei Tendenzen sich schon in der Natur, nur in niederen Graden oder, wie Schelling sagt, Potenzen offenbaren. Und wie die Natur sich vom Geiste nur durch den Grad unterscheidet, in welchem die Spannung jener Tendenzen, die von Schelling sogenannte Polarität der Gegensätze, hervortritt, so sind die verschiedenen Naturerscheinungen auch nur quantitativ unterschieden. Die Schwere, das Licht, der Organismus sind verschiedene Stufen, durch welche die Natur zum Geiste heraufsteigt. Das Verhältnis der Kontraktion und der Expansion ist auf den verschiedenen Stufen verschieden; im Organismus sind sie in innerer Einheit miteinander, und dann stehen wir ja auch bald an der Schwelle des Bewufstseins. Während die mechanische Naturwissenschaft mit ihren Atomen und Bewegungsgesetzen uns nur die Natur von aufsen, als totes Objekt zeigt, soll die „Naturphilosophie" uns das wahre, innere Wesen der Natur zeigen, wodurch sie sich zugleich als die Vorstufe des Geistes zeigt. Auf den niederen Stufen hat das objektive Element, auf den höheren Stufen das subjektive Element das Übergewicht. Jenen drei Naturstufen entsprechen auf dem Gebiete des Geistes die Erkenntnis, das Handeln, die Kunst *(System des transcendentalen Idealismus*, 1800). In der Kunst wird das, was die Philosophie nur in abstrakter Weise geben kann, unmittelbar und

anschaulich dargestellt, und hier treten die zwei Tendenzen des Daseins in vollkommener Einheit hervor. Für Schelling konnte das Absolute nicht mehr das reine Ich sein, weil dieses zum Nicht-Ich nur in ganz äufserliche Beziehung tritt. Im Absoluten ist der Unterschied des Subjektiven und des Objektiven ganz verschwunden; es ist reine Identität. Nur für den endlichen Geist existieren die Gegensätze. —

Eigentlich ist Schelling's „Naturphilosophie" eine symbolische Deutung der Natur, keine Naturerklärung. Er ist sich dessen auch bewufst. „Der Empirismus", sagt er in einer seiner besten Schriften *(Methode des akademischen Studiums,* 1803), „nimmt das Sein ganz unabhängig von seiner Bedeutung, da es die Natur des Symbols ist, ein eigenes Leben in sich selbst zu haben. In dieser Trennung kann es nur als ein Endliches, mit gänzlicher Negation des Unendlichen erscheinen." Die Naturforscher wissen also nicht, dafs die Natur ein Symbol ist, sondern betrachten sie als Ding an sich. Nur der Philosoph sieht (weil er von innen oder von oben ausgeht) die symbolische Bedeutung. Aber dann wird Schelling's Naturphilosophie eigentlich auch nur ein System von Analogien oder Allegorien, die sehr willkürlich angewandt werden. Nicht mit Unrecht hat das Wort „Naturphilosophie" in wissenschaftlichen Ohren einen üblen Klang bekommen.

Obgleich Schelling von Stufen und Übergängen redet, ist er doch nicht Evolutionist in der modernen Bedeutung des Worts. Er nimmt keine reale Entwicklung in der Zeit an, sondern die Natur ist für ihn ein grofses System, das auf einmal den grofsen Gegensatz des Subjektiven und des Objektiven in höchst verschiedenen Nuancen und Graden zeigt, während für den absoluten Grund dieses Systems gar keine Differenzen gelten. Die Zeit ist nur eine endliche Form. — Doch haben Schelling's Ideen viel dazu beigetragen, die Überzeugung von dem inneren Zusammenhange der Naturkräfte und der Naturformen zu entwickeln.

β Mit verschiedenen Modifikationen, die wir hier nicht erörtern können, hat Schelling's Philosophie in ihrer ersten

Periode (bis 1803) den Charakter der „Naturphilosophie“ gehabt. Jetzt aber stellte sich ein Problem ein, das sich zuletzt aller spekulativen Philosophie stellen mufs: wenn das Absolute eine absolute Einheit oder Indifferenz sein soll, wie kann dann die Entstehung der Differenzen, der Stufen oder (wie Schelling auch sagt) der Potenzen erklärt werden? Wie können sie in einer absoluten Einheit ihren Grund haben? In seiner Schrift *Philosophie und Religion* (1804), die den Übergang von Schelling's naturphilosophischen zu seiner religionsphilosophischen Periode bildet, behandelt er diese Frage. Wenn nicht nur Differenzen, sondern disharmonische Gegensätze in der Erfahrung hervortreten, ist dies ein Zeichen, dafs ein Abfall von der ewigen Harmonie stattgefunden haben mufs. Die geschichtliche Entwicklung hat die Bedeutung, die Disharmonien zu überwinden und die harmonische Einheit wieder zu realisieren. Wie in der Naturphilosophie die Natur eine Vorstufe des Geistes, so wird jetzt auch die Geschichte eine Reihe von Stufen; nicht nur jene, sondern auch diese ist eine Odyssee des Geistes. — Diese Gedanken entwickelte Schelling weiter in der Abhandlung *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* (1809). Jakob Böhme's Schriften haben, wie namentlich diese Abhandlung zeigt, grofsen Einflufs auf Schelling's Religionsphilosophie gehabt. Schelling will beweisen, dafs Gott nur dann als ein persönliches Wesen aufgefafst werden kann, wenn es in ihm einen dunklen Naturgrund gibt, der durch die göttliche Lebensentwicklung geklärt und harmonisiert werden kann. Die unendliche Persönlichkeit mufs den Gegensatz in sich selbst haben, während die endlichen Persönlichkeiten ihre Gegensätze aufser sich haben. Ohne Gegensatz und Widerstand gibt es aber kein Leben und keine Persönlichkeit. Gott könnte daher nicht Gott sein, wenn es nicht etwas in ihm gäbe, das noch nicht Gott wäre. — Wie Schelling in seiner Naturphilosophie Geist in die Natur hineinlegte, so legt er in seiner Religionsphilosophie Natur in den absoluten Geist hinein. — In jenem dunklen Grunde liegt aber für Schelling wie für Böhme die

Möglichkeit des Bösen. Was nur Grund und Stoff sein sollte, kann sich freimachen, sich isolieren, und dadurch verstehen wir den Egoismus, die Übel und das Böse in der Natur, überhaupt das Irrationale, das nicht in den Gedanken aufgehen kann. — So geht Schelling in mythologische Mystik über. In Werken, die erst nach seinem Tode erschienen und den Inhalt seiner Berliner Vorlesungen gebildet hatten, *Philosophie der Mythologie* und *Philosophie der Offenbarung*, hat er seine Religionsphilosophie ausführlicher entwickelt. Er betrachtet die Religionsgeschichte als einen grofsen Kampf mit den titanischen Elementen, die durch den Abfall frei geworden waren. Dieser Kampf steht in dem religiösen Bewufstsein der Menschheit, das sich durch die Reihe der Mythologien zum Christentum, und dann wieder durch die Entwickelung des Christentums zur reinen Geistesreligion erhebt. — Neben genialen Ideen und Ausblicken zeigt sich auch hier, wie in der „Naturphilosophie“ grofse Phantasterei und Willkürlichkeit.

c. Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770—1831) ist der Systematiker der Romantik, wie Fichte ihr Ethiker und Schelling ihr Mystiker war. Auch er wirkte in seiner Jugend an der Universität Jena. Später ging er nach Bayern, wo er zuerst Redakteur, dann Rektor eines Gymnasiums war. Als Universitätslehrer trat er wieder in Heidelberg auf, folgte aber bald einem Rufe nach Berlin, wo er eine zahlreiche und einflufsreiche Schule bildete.

α. Hegel stellte sich die Aufgabe, die Gedanken, die nach seiner Auffassung das Wesen der verschiedenen Gebiete des Daseins ausdrückten, in einer mit logischer Notwendigkeit fortschreitenden Reihe zu entwickeln. Was er die dialektische Methode nannte, war die Aufdeckung der inneren Notwendigkeit, mit welcher ein Begriff zu einem anderen Begriffe hinüberführt, bis zuletzt alle Begriffe ein grofses System bilden. Doch — dieser rein logische Charakter, der wegen der streng systematischen Form von Hegel's Schriften am meisten in die Augen fällt, ist nicht der tiefste Charakterzug des Hegel'schen Denkens. Hegel war eine realistische Natur. Sein Streben war, sich in die

realen Mächte des Daseins zu versenken, und die abstrakten Gedanken sollten nur die Formen zu diesem Inhalt geben. Es war freilich seine Überzeugung, dafs die Elemente des realen Daseins auf allen Gebieten ebenso innerlich zusammenhängen wie die Gedanken im Geiste. So wird der doppelte Charakter seiner Philosophie als realistische Vertiefung und logisches System verständlich. Erkenntnistheoretisch kann dies so ausgedrückt werden, dafs er den Unterschied zwischen Grund und Ursache (ratio und causa), den Hume und Kant eingeschärft hatten, wieder aufhebt. Er kehrte insoweit zum vorkritischen Dogmatismus zurück.

In Hegel's Jugendschriften, die wir durch seine von mehreren Forschern benutzten Manuskripte kennen, hat noch der realistische Charakter die Oberhand. Er beschäftigte sich in seiner Jugend besonders mit geschichtlichen, speziell religionsgeschichtlichen Studien und Reflexionen. Er bewunderte die Zeiten, wo die Menschen in inniger Gemeinschaft lebten, indem der Einzelne ein wirklicher Teil des Ganzen war und noch nicht, wie in der modernen Zeit, mit subjektiver Reflexion und Kritik auftrat. Das Christentum war ihm schon, weil es eine Sache des Einzelnen war, eine Auflösungserscheinung, wogegen das klassische Altertum eine glückliche Zeit war, weil die Einzelnen voll und innerlich im Ganzen lebten und wirkten. Wie Fichte (in den „Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters“) fühlte sich auch Hegel in starkem Gegensatz zur Aufklärungszeit, so sehr er auch selbst dieser Zeit gehörte. Es war aber nicht Hegel's Sache, für Ideale der Vorzeit zu schwärmen. Ideal und Realität, Vernunft und Wirklichkeit waren für ihn keine wirklichen Gegensätze.

Er stand eine Zeitlang Schelling nahe, und sie gaben gemeinsam eine Zeitschrift heraus. Allmählich aber traten wichtige Differenzen hervor, und in der Vorrede zu seiner ersten Hauptschrift, *Phänomenologie des Geistes* (1807), polemisiert Hegel gegen den früheren Genossen. Schelling, meinte er, hat zwar gesehen, dafs es die Aufgabe ist, eine Harmonie der Gegensätze zu finden. Aber er operiert mit einem blofsen Schema (Subjekt-Objekt), das er überall

mechanisch anlegt, statt zu zeigen, wie das eine Glied des Gegensatzes mit innerer Notwendigkeit in das andere übergeht, und wie sich dann aus beiden eine höhere Einheit bildet. Das Absolute kann nicht ruhende Indifferenz sein; es ist Prozefs, Leben, Geist. — In dem Buche selbst zeigt er, wie das gewöhnliche, praktische Bewufstsein sich zum spekulativen Bewufstsein entwickelt durch eine Reihe von Stufen, deren jede durch die Widersprüche, mit denen sie sich behaftet findet, zur folgenden führt. So wird der Leser auf den Standpunkt gebracht, auf welchem das reine System der Gedanken gefafst werden kann. Jene Entwickelung geht sowohl im Einzelnen als im ganzen Geschlecht vor sich; die „Phänomenologie“ ist auf einmal eine Psychologie und eine Kulturgeschichte. Auf beiden Gebieten gilt dasselbe Gesetz, dieselbe vorwärts treibende Dialektik.

β. Dialektik ist nach Hegel nicht nur eine Eigentümlichkeit des Gedankens, sondern auch ein Grundgesetz des Daseins, indem eine Existenzform immer auf andere hinweist und die Dinge Glieder einer grofsen Totalität sind.

Kein einzelner Gedanke kann die Totalität des Daseins ausdrücken. Jeder Gedanke führt in seine eigene Negation hinüber, indem er sich als beschränkt und insofern unwahr erweist. Mit der Negation tritt dann ein neuer Begriff in Kraft. Indem dieser aber auch durch den ersten bestimmt ist, zeigt sich die Notwendigkeit einer höheren Einheit, innerhalb deren beide zu ihrem Recht kommen, indem sie in einer zwiefachen Bedeutung „aufgehoben“ — nämlich auf einmal in ihrer Isolation negiert und als Momente der höheren Einheit behauptet — werden. So verläuft das Denken nach der dialektischen Methode durch Triaden, und das System aller dieser Triaden ist die Wahrheit. Wahrheit kann niemals das Einzelne, immer nur die Totalität sein.

Als Daseinsprozefs offenbart sich die Dialektik darin, dafs jede Erscheinung in der Natur und in der Geschichte über sich selbst hinausweist und nur als Element in einer Totalität sein Bestehen hat. Hegel fafst offenbar hier das ganze Dasein in Analogie mit dem Bewufstsein auf; wie die Gedanken in uns sollen auch die Dinge in der Welt in

inneren Beziehungen zueinander stehen. Er gebraucht aber auch andere Analogien. Die Kontrastwirkungen zeigen, wie Gegensätze ineinander überschlagen können. Und das organische Wachstum zeigt, wie die früheren Stadien die späteren bestimmen und in diesen fortbestehen können. Ohne sich dessen klar bewufst zu sein, baut Hegel auf solchen Analogien seine Theorie der Weltdialektik. Nichts geht verloren, und doch geht Alles unter. Die Erinnerung des Weltgeistes bewahrt Alles. Und vermöge seiner inneren Einheit mit dem Weltgeiste vermag der menschliche Gedanke die reinen Formen der Weltdialektik zu entwickeln. Kant's Kategorienlehre wird zur Weltsystematik (*Wissenschaft der Logik,* 1812—1816).

Die reine Logik ist doch nur der erste Teil des Systems. Denn jene reinen Formen stehen in Gegensatz zur realen Natur. Eine dialektische Notwendigkeit (übrigens einer der schwierigsten Punkte in Hegel's System) führt von der Logik zur Naturphilosophie, d. h. zur Lehre von den Erscheinungen in Raum und Zeit. Eigentlich haben wir hier Schelling's „Abfall". Hegel's Darstellung der Naturphilosophie ist im Einzelnen ebenso willkürlich und phantastisch wie die Schelling's. Auch er betrachtet die Natur als eine Reihe von Stufen: durch die Mechanik kommen wir zur Physik, und von dieser zur Organik, immer mit „innerer Notwendigkeit". Eine reale Entwicklung in der Zeit nimmt Hegel ebenso wenig wie Schelling an. — Von der Naturphilosophie kommen wir zur Geistesphilosophie, der „höheren Einheit" der beiden ersten Teile des Systems. Der abstrakte Gedanke hat sich durch den Kampf mit der äufserlichen Zerstreuung in Raum und Zeit entfaltet und kehrt jetzt in sich selbst zurück. Die Dialektik führt auch hier durch eine Reihe von Stufen. Der subjektive Geist (in einer Stufenreihe von Seele, Bewufstsein und Vernunft), das geistige Leben der einzelnen Individuen, führt in den objektiven Geist hinüber, der sich in der Triade von Recht, Moralität (Gewissen) und Sittlichkeit (soziales und staatliches Leben) offenbart. Die höhere Einheit des subjektiven und des objektiven Geistes ist der absolute Geist, die Totalität des geistigen Lebens, in welcher

der Gegensatz von Subjekt und Objekt aufgehoben ist. In Kunst, Religion und Spekulation offenbart sich der absolute Geist (*Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, 1817).

γ. Auf zwei Teile der Philosophie des Geistes gehen wir etwas näher ein: die Lehre vom objektiven Geiste, die Hegel in seiner *Philosophie des Rechts* (1821) gegeben hat, und die Philosophie der Religion, die in den nach seinem Tode herausgegebenen *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* behandelt ist.

Obgleich Hegel nicht immer, wie in seiner ersten Jugend, auf das antike Staatswesen mit romantischer Sehnsucht zurückblickt, bewahrt doch seine Auffassung des Staates einen antiken Charakter. Die eigentliche Sittlichkeit tritt im Leben der Familie, der bürgerlichen Gesellschaft und dem Staate hervor und bildet nicht nur einen Gegensatz zum abstrakten und äufserlichen Recht, sondern auch zur „Moralität", dem subjektiven Gewissen in seiner Isolation von den geschichtlichen Gemeinschaftsformen. Das Gute hat in der sittlichen Gemeinschaft sein Bestehen und hängt nicht von individueller Willkür und Zufälligkeit ab. Es regt sich in der sittlichen Welt etwas, das über das Bewufstsein des Einzelnen hinaus liegt. Seine höchste Entwicklungsform erreicht das Individuum nur dadurch, dafs es in der Gemeinschaft und für sie lebt. „Die sittliche Substanz" ist der Geist, der in der Familie, in der bürgerlichen Gesellschaft und vor Allem im Staate waltet. Der Staat ist die volle Wirklichkeit der sittlichen Idee: dafs der Staat existiert, ist Gottes Gang in der Welt. Die Verfassung des Staates ist eine notwendige Folge seines Wesens, und individuelle Konstruktion ist hier so wenig berechtigt wie individuelle Kritik. Zwar ist der moderne Staat eine Organisation der Freiheit; aber dies bedeutet nicht, dafs jeder Einzelne nach seinem individuellen Gefühl mitreden soll. Es sollen die Wissenden regieren. Die Regierungsgewalt gehört der aufgeklärten, wissenschaftlich gebildeten Bureaukratie. — Wenn die systematische Ausführung der Hegel'schen Rechtsphilosophie in auffallender Weise mit der damaligen Verfassung des preufsischen Staates (soweit sie

eine Verfassung genannt werden kann) stimmte, ist diese nicht durch bloſse Akkommodation zu erklären, sondern es war eine Folge von Hegel's Realismus: die göttliche Idee, meinte er, ist nicht so ohnmächtig, daſs sie nicht die Wirklichkeit — des Staates wie der Natur — zu durchdringen vermöchte, und es ist nicht die Sache der Philosophie, neue Ideale zu entwerfen, sondern die Idealität der realisierten Lebensformen zu entdecken.

Auf dem Gebiete der Religion tritt vielleicht der Gegensatz von Formalismus und Realismus in der Hegel'schen Philosophie am schärfsten hervor. Hegel will sich auch hier in die Sache selbst vertiefen; die Philosophie soll auch hier nur das wirklich Gegebene verstehen. Und er war überzeugt, daſs die zu voller Klarheit entwickelte Philosophie denselben Inhalt wie die Religion hat. Die Philosophie sucht ja die Einheit des Daseins durch alle Gegensätze und auf allen Stufen, — und die Religion lehrt, daſs Alles aus dem Einen Gotte seinen Ursprung hat. Der Unterschied ist nur: was die Philosophie in der Form des Begriffes ausdrückt, das drückt die Religion in der Form der Vorstellung, der Phantasie aus. Was die Religion in groſsen Bildern konkret und energisch aussagt, das wird philosophisch in der Sprache abstrakter zeitloser Begriffe gesagt. Das Verhältnis ist (wie Hegel mit einem von Hamann geborgten Gleichnis sagt) wie das zwischen der geballten Faust und der flachen Hand. In der Religion wird z. B. von der Schöpfung der Welt als einem einmaligen, zeitlichen Akt gesprochen, während die Philosophie das Verhältnis zwischen Gott und Welt als ein ewiges, zeitloses Verhältnis (wie das von Grund und Folge) auffaſst. In der religiösen Versöhnungslehre wird Gott inkarniert, lebt als Mensch, leidet und stirbt auf dem Kreuze; in der Philosophie ist auch dies ein ewiges Verhältnis: die Inkommensurabilität des Unendlichen und des Endlichen, welcher zufolge die endliche Form immer wieder aufgehoben werden muſs, wenn sie ein Unendliches bezeichnen soll. — In seinem Eifer übersah Hegel, daſs dieser Formunterschied von entscheidender Bedeutung sein kann. Er bezeichnet den Unterschied zweier Welt-

anschauungen — der monistischen oder immanenten und der dualistischen oder transzendenten. Hegel zeigt sich als Romantiker in der naiven Überzeugung, dafs kein Wert durch Umsetzung in neue Formen zugrunde geht. Das Problem, das er hier übersah, wurde, wie wir später sehen werden, in seiner Schule sehr scharf gestellt.

B. Kritische Romantiker.

Die kritische Philosophie wurde im Zeitalter der Romantik nicht ganz verdrängt. Es gab Denker, die von der romantischen Geistesrichtung stark bewegt waren, die aber doch die Resultate der kritischen Philosophie nicht aufgaben. Sie waren Kritizisten in der Erkenntnistheorie, suchten dann aber auf verschiedenen Wegen eine Lebensanschauung, die über die Sckranken der Wissenschaft hinausführen konnte. Solche Männer waren Schleiermacher, Schopenhauer und Kierkegaard.

a. Friedrich Ernst Daniel Schleiermacher (1768—1834) machte seine ersten Studien auf einer herrnhutischen Lehranstalt, und schon hier wurde der Grund zu seiner eigentümlichen Lebensanschauung gelegt. Der Drang nach mehr universeller und kritischer Bildung führte ihn zur Universität Halle, wo er später, nach mehrjähriger Wirksamkeit als Prediger, Professor der Theologie ward. Nach der Jenaschlacht ging er nach Berlin, wo er als Professor und Prediger nicht nur für Wissenschaft und Kirche, sondern für Nationalität und freies öffentliches Leben wirkte.

Früh entwickelte sich in ihm die Überzeugung, dafs der Mensch sein innerstes und eigentümlichstes Leben im Gefühl hat, und dafs er nur da das Leben in seiner Totalität erfahren kann. Dazu kam sowohl durch eigenes Denken als durch das Studium von Kant's Werken die klare Einsicht in die Begrenzung menschlicher Erkenntnis. Erst später trat er in den Kreis der Romantiker ein. Dilthey hat in seinem „Leben Schleiermacher's“ diesen Entwickelungs-

gang des kritischen Romantikers geschildert. Schleiermacher's Stellung in der Geschichte der Philosophie ist dadurch bezeichnet, dafs er in der Sphäre der Romantik den Geist der kritischen Philosophie lebendig erhält. Die Verbindung von Romantik und Kritizismus wurde durch seine sokratische Persönlichkeit ermöglicht, in welcher das Vermögen völliger und inniger Hingebung mit klarer Besonnenheit in seltenem Mafse vereinigt war. Was die Kritik auflöste und nicht als objektive Wahrheit gelten lassen wollte, das brauchte seiner Ansicht nach nicht an religiösem Wert zu verlieren, wenn es als symbolischer Ausdruck einer persönlichen Gefühlserfahrung stehen konnte. Als Romantiker zeigt sich Schleiermacher besonders darin, dafs er keinen scharfen Unterschied zwischen Symbol und Dogma machte. Er sah nicht, dafs er der Religion faktisch eine andere Stellung im geistigen Leben gab, als die Kirche zugeben konnte. In seinen *Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (1799) bestimmte er das unmittelbare Anschauen und Gefühl, durch welche der Mensch im Unendlichen und Ewigen leben kann, als den psychologischen Sitz der Religion. Da ist aller Gegensatz aufgehoben, während die Erkenntnis von Gedanken zu Gedanken und der Wille von Aufgaben zu Aufgaben gehen mufs. Die intellektuelle, die ästhetische und die moralische Bildung erreichen nur dann ihre Vollkommenheit, wenn sie auf der innigen Konzentration, die nur das Gefühl geben kann, ruhen. So beurteilt Schleiermacher die Religion vom Standpunkt des Menschenlebens, nicht dieses vom Standpunkt der Religion. Er will den Lebenswert der Religion aufzeigen.

Als Philosoph hat Schleiermacher auf dem Gebiete der Erkenntnistheorie, der Ethik und der Religionsphilosophie gearbeitet.

a. In seiner *Dialektik* (die erst nach seinem Tode erschien) untersucht er die Bedingungen des Wissens. Ein Wissen ist nur da, wenn nicht nur jeder einzelne Gedanke mit allen anderen Gedanken notwendig verknüpft ist, sondern auch ein wirkliches Sein den einzelnen Gedanken entspricht. Die Gedankenverhältnisse und die Verhältnisse der Dinge

sollen einander entsprechen. So entspricht besonders das Kausalverhältnis der seienden Dinge der in Urteilen ausgesprochenen Verknüpfung von Begriffen. Wir finden hier bei Schleiermacher eine Mischung von Kritizismus und Dogmatismus; er vergifst, dafs wir nur vermittelst unserer Gedanken das Sein erkennen und also niemals Sein und Denken vergleichen können. Doch räumt er ein, dafs die Identität von Denken und Sein zwar eine Voraussetzung unseres Wissens, aber selbst kein Wissen ist. Dadurch opponiert er gegen Schelling, für den ja jene Identität eben das höchste Wissen war. Schelling gibt aber, sagt Schleiermacher, nur abstrakte Schemata. — Von jener Voraussetzung, die den Ausgangspunkt der Erkenntnis bildet, bis zur Idee einer vollkommenen Totalität alles Seienden, die die Vollendung alles Wissens wäre — oder wie es auch ausgedrückt werden kann, von der Idee Gottes bis zur Idee der Welt — gibt es einen langen Weg, den die menschliche Erkenntnis niemals vollenden kann. Alle Erkenntnis ist nur provisorisch; wir befinden uns immer an einem gewissen Punkte zwischen dem Anfangspunkte und dem Endpunkte, und weder Anfangs- noch Endpunkt kann in wirkliches Wissen umgesetzt werden. Wo aber das Wissen aufhört, kann die Einheit des Daseins im Gefühl erlebt und in Bildern ausgedrückt werden. Die Dialektik erlaubt hier alle Bilder, welche die Untrennbarkeit des Ausgangspunktes und des Endpunktes (Gottes und der Welt) festhalten. Es ist unmöglich, den einen dieser Punkte von dem anderen aus zu konstruieren. Und die Dialektik hält, der religiösen Vorstellungsweise gegenüber, an der Bildlichkeit aller Ausdrücke, die Gott, die Welt und das Verhältnis beider bezeichnen sollen, fest. So ist z. B. auch der Ausdruck „Person“, wenn er von Gott gebraucht wird, nur ein Bild.

β. Wie für alles Wissen die Einheit von Denken und Sein, so ist für alles Handeln die Einheit von Willen und Sein eine Voraussetzung. Handeln wäre unmöglich, wenn der Wille absolut fremd und isoliert in der Welt stände. Ebensowenig wie jene Voraussetzung kann diese ein Wissen

sein. Sie führt uns von der Dialektik in die Ethik (vergl. eine Reihe Abhandlungen, die in Sämmtlichen Werken III, 2 herausgegeben sind, und *Philosophische Sittenlehre*, herausgegeben von Schweizer, 1835). Die Ethik ist nach Schleiermacher die Lehre von einer Entwickelung, in welcher die Vernunft und das Wollen mehr und mehr die Natur bearbeiten und beherrschen. Diese Entwickelung wäre unmöglich, wenn nicht schon in der Natur Vernunft und Wille wären. Die Natur ist eine Ethik auf niederen Stufen, eine verminderte Ethik. Stufenweise — in unorganischen Formen, im Leben der Pflanzen und der Tiere, zuletzt im Menschenleben — offenbart sich der Wille. Einen absoluten Anfang der ethischen Entwickelung gibt es nicht. Hier tritt Schleiermacher in bestimmten Gegensatz zu Kant und Fichte und setzt die Ethik in genauen Zusammenhang mit Natur und Geschichte. Doch nimmt er nur innerhalb der Menschenwelt eine eigentliche, reale Entwickelung an.

Die ethische Fähigkeit ist teils organisierend, d. h. bildend und gestaltend, teils symbolisierend, d. h. ausdrückend und bezeichnend. Die organisierende Wirksamkeit äufsert sich in der materiellen Kultur und im geschäftlichen und rechtlichen Verkehr. In der symbolisierenden Wirksamkeit gibt der Mensch seinem inneren Leben eine äufsere Form in Kunst, Wissenschaft und Religion. — Während Schleiermacher in seiner Jugend (*Monologe*, 1800) über das Vorherrschen der materiellen Kultur ungeduldig war und eigentlich nur die „symbolisierende" Tätigkeit als ethisch anerkennen wollte, sucht er später beide Tätigkeitsarten in ihrer eigentümlichen Bedeutung zu erkennen.

Von Kant und Fichte schied ihn nicht nur die genaue Beziehung der Ethik zur Natur, sondern auch seine starke Hervorhebung der Individualität. Mit dem Universellen, dem Gemeinschaftlichen ist das Wesen des Einzelnen nicht erschöpft. Ein Mensch kann nur dadurch sittlichen Wert erhalten, dafs er auf durchaus eigentümliche Weise die gemeinsame Menschennatur ausdrückt. Es wird daher in seinem Handeln etwas geben, das für andere Individuen nicht gültig sein könnte. Der Einzelne kann in seinem

Handeln nicht ganz aktiv gewesen sein, wenn die Handlung nicht durch seine besondere Eigentümlichkeit geprägt ist.

γ. In seiner Auffassung der Religion wendet sich Schleiermacher sowohl gegen den Intellektualismus als gegen den Moralismus. Er findet den Ort der Religion da, wo die Spaltung der Geistesvermögen noch nicht in Kraft getreten ist, und wo das Individuelle eben in Begriff ist, sich von dem Universellen zu trennen, ohne dafs noch Subjekt und Objekt in Gegensatz zueinander treten. Dieser Ort ist in einem unmittelbaren Gefühl gegeben, das zuerst (in den „Reden über die Religion") mehr als ein Einheitsgefühl, später (in *Der christliche Glaube.* 1821) mehr als ein Abhängigkeitsgefühl beschrieben wird. Es ist der Geburtsort der Persönlichkeit. Wir sind in diesem Gefühl auf einmal persönlich und abhängig: wir empfangen hier die Grundlagen unserer Persönlichkeit. Das Abhängigkeitsgefühl wird zum Gottesbewufstsein, wenn die Reflexion erwacht; das Wort „Gott" bezeichnet nämlich „das Woher unseres empfänglichen und selbständigen Daseins".

Die religiösen Vorstellungen und Begriffe sind alle sekundär; sie sind durch Reflexion über die unmittelbaren Gefühlszustände, in denen das Wesen der Religion besteht, abgeleitet. Das Bedürfnis nach Ausdruck und Mitteilung führt dazu, die inneren Erlebnisse in Wort und Bild zu kleiden. Solche Worte und Bilder sind Dogmen, d. h. symbolische Ausdrücke der religiösen Gemütszustände. Jedes einzelne Dogma mufs unmittelbar auf ein Gefühl bezogen werden, und man darf in der Dogmatik nicht ein Dogma aus einem anderen rein logisch ableiten. Wenn die dogmatischen Ausdrücke buchstäblich genommen werden, wird die Dogmatik zur Mythologie. Dies gilt z. B. von den Vorstellungen von Gottes Persönlichkeit und von persönlicher Unsterblichkeit, von der Schöpfung, vom ersten Menschen usw. Es gilt auch von der Vorstellung des Wunders. Das religiöse Interesse kann niemals dazu führen, Gott und Welt in Gegensatz zueinander zu setzen. — Das christlich-religiöse Gefühl ist dadurch charakterisiert, dafs die Christen die Erfahrung gemacht haben, dafs ihr gehemmtes Gefühl durch

das in der Gemeinde lebende Vorbild geklärt und befreit wird; so erfahren sie Christus als den Erlöser.

Die Religionsphilosophie Schleiermacher's bezeichnet einen grofsen Fortschritt, besonders in psychologischer Rücksicht. Wie er aber Dogma und Symbol identifiziert, ist er auch geneigt, symbolischen Ausdruck und kausale Erklärung zu identifizieren. Auf diesen Punkten wurde die Religionspsychologie durch Straufs und Feuerbach weitergeführt.

b. Arthur Schopenhauer (1788–1860) ist in der Erkenntnistheorie Kantianer, aber er meint eine unmittelbare Offenbarung des „Dinges an sich“ gefunden zu haben. Mit romantischer Eilfertigkeit findet er die Lösung des Welträtsels mittels einer Intuition, die plötzlich alle Schranken fallen läfst. Seine grofse Bedeutung liegt in seinen psychologischen Ausblicken und in seiner von persönlicher Erfahrung getragenen Lebensphilosophie.

Schopenhauer, der Sohn eines reichen Danziger Kaufmanns, genofs eine allseitige Erziehung und lernte früh die Welt auf Reisen und in vielseitigem Verkehr kennen. Unabhängig, wie er war, konnte er sich ganz seinen Studien und der Ausbildung seiner Lebensanschauung widmen. Nach einem nicht geglückten Versuch als akademischer Lehrer in Berlin lebte er als Privatmann in Frankfurt am Main bis zu seinem Tode. — Sehr früh hatte er aus eigener innerer Erfahrung die dunklen und disharmonischen Kräfte und Triebe des Lebens kennen gelernt; und was er um sich sah, erregte teils sein Ärgernis, teils sein Mitleid. Über diese Erfahrungen, die ihn lehrten, dafs nicht Verwunderung, sondern Bestürzung und Sorge der Anfang der Philosophie ist, suchte er sich durch Gedankenarbeit und durch künstlerisches Schauen zu erheben.

α. Schon in seiner ersten Arbeit (*Über die vierfachen Wurzeln des Satzes vom zureichenden Grunde*, 1813) hat Schopenhauer seinen Kritizismus dargestellt. Der Satz vom zureichenden Grunde bekommt seine vier verschiedenen Formen dadurch, dafs unsere Vorstellungen in vier verschiedenen Weisen voneinander abhängen können: als Grund und Folge, als Ursache und Wirkung, in Raum und Zeit

und als Motiv und Handlung. Während Hegel gleichzeitig den von Hume und Kant eingeschärften Unterschied von Grund und Ursache aufheben wollte, zeigt Schopenhauer sehr klar die Bedeutung dieses Unterschieds. — Im ersten Buche seines Hauptwerks (*Die Welt als Wille und Vorstellung,* 1819) gibt er eine ausführliche Darstellung seiner Erkenntnislehre. Von Kant unterscheidet er sich besonders durch die genaue Verbindung, die er zwischen Anschauen und Denken behauptet. Unmittelbar gegeben ist nur die Empfindung, die einer Veränderung unseres Körpers entspricht. Gleich wirken aber der Verstand und das Anschauungsvermögen instinktiv zusammen: die Ursache der Empfindung wird durch einen Akt, in welchem sich die Kausalitätskategorie kundgibt, als ein äufseres, von unserem Körper verschiedenes Ding aufgefafst. In dieser Projektion wirken Raum, Zeit und Kausalität zusammen. Erfahrung hat keinen Einflufs auf diesen Akt, der eben erst eine Erfahrung möglich macht.

Das Erkennen (Empfindung, Verstand, Anschauen) ist ein Produkt unserer materiellen Organisation. Rein naturwissenschaftlich kommen wir nicht über den Materialismus hinaus. Wie wir die Ursache einer Empfindung in einem von dem unsrigen verschiedenen Körper finden, so finden wir wieder die Ursache dieses Körpers und seiner Zustände in einem dritten Körper usw. Die Gesetze der Inertie und des Bestehens der Materie folgen unmittelbar aus dem Kausalgesetz. Was doch den Materialismus unmöglich macht, ist, dafs der Satz vom Grunde nur für die Vorstellungsobjekte gilt: die Materie selbst, die die Ursache der Empfindung und der Vorstellung ist, ist nur als Vorstellungsobjekt gegeben. Die Welt ist für das Erkennen nur Vorstellung. Wir haben nur mit den Beziehungen der Vorstellungen untereinander zu tun; über diesen Kreis kommen wir theoretisch nicht hinaus.

Was ist aber das Dasein, der Inbegriff der Vorstellungsobjekte in sich selbst? Schopenhauer meint, einen Weg zur Entschleierung des „Dinges an sich“ gefunden zu haben. Der Satz vom Grunde gilt nur für uns als erkennende

Wesen. Als wollende Wesen sind wir selbst Ding an sich. Tief unter aller Vorstellung regt sich in uns ein Trachten und Begehren, ein Selbstbehauptungsdrang, der sich in Lust und Unlust, Hoffnung und Furcht, Liebe und Hafs kundgibt, — ein Wille, der unser innerstes Wesen ausmacht, das Urphänomen in uns! Alle Vorstellungen sind im Vergleich mit ihm abgeleitet; ursprünglich sucht das Erkennen nur die Mittel für das Erreichen des Gewollten. Was nun das Urphänomen in uns ist, das mufs — meint Schopenhauer — auch das Urphänomen in der Welt sein. Durch das Innerste in uns verstehen wir das Innerste der Welt. So macht Schopenhauer den Übergang von der Erkenntnistheorie zur Metaphysik mit Hilfe der Analogie, einer Analogie, deren Berechtigung er in seiner romantischen Stimmung nicht bezweifelt. — Eine Schwierigkeit lag freilich darin, dafs alles Wollen ein zeitlicher Prozefs ist und uns überhaupt selbst nur als Erscheinung bekannt ist. (Die Schwierigkeit wurde schon von Herbart in einer Rezension 1820 hervorgehoben.) Im zweiten Bande seines Hauptwerks (der 25 Jahre später als der erste erschien) räumt Schopenhauer diese Schwierigkeit ein, meint aber, dafs das Wollen doch die Erscheinung ist, mit der wir selbst ganz Eins sind. Aber dann mufs ja der Satz vom Grunde, der für alle Erscheinungen gilt, auch für das Wollen gelten — und wir haben dann das Ding an sich nicht gefunden! —

Dem Hegel'schen Intellektualismus gegenüber war es von grofser Bedeutung für die Entwickelung der Psychologie, dafs das Willensleben in so energischer — und in den Einzelausführungen oft so genialer — Weise hervorgehoben wurde. — Übrigens ist Schopenhauer nicht nur in seiner Willenslehre, sondern auch in der Projektionslehre, die einen wesentlichen Teil seiner Erkenntnislehre bildet, wahrscheinlich von Fichte (besonders dessen Vorlesungen über die „Thatsachen des Bewufstseins“) beeinflufst.

Den Willen kennen wir nicht nur durch unmittelbare Selbstbeobachtung, sondern er hat eine äufsere Erscheinung, indem unser ganzer Körper der materielle Ausdruck des Willens ist. Körper und Wille sind Eins. Daher kann

Schopenhauer die Erkenntnis (die Vorstellung und ihre Objekte) sowohl ein Produkt des Willens als ein Produkt des Körpers nennen. Was der Wille von innen gesehen (metaphysich) ist, das ist der Körper von aufsen gesehen (physisch). In der ganzen physischen Natur — im organischen Wachstum, in Muskel- und Nervenwirksamkeit, ja in allen Naturkräften — wirkt ein Wille. In seinem Buche *Der Wille in der Natur* (1836) und im zweiten Buche des Hauptwerks sucht Schopenhauer dies im Einzelnen nachzuweisen, indem er auch hier mit Analogien operiert. Durch eine Reihe von Stufen (die doch so wenig wie bei Schelling und Hegel als zeitliche, reale Entwickelungsstufen aufzufassen sind) sehen wir den Willen in der Natur wirken. Der Unterschied der Stufen beruht auf dem Grade des Unterschiedes zwischen Ursache und Wirkung: im Mechanismus sind Ursache und Wirkung gleichartig, im Chemismus schon ungleichartig, aber auf dem organischen Gebiete wirkt die Ursache nur als auslösender Reiz, und wenn Bewufstsein gegeben ist, nur als Motiv. Auf dieser letzten Stufe ist die Ungleichartigkeit am gröfsten — und eben hier enthüllt sich ja das Kausalverhältnis als ein Wille! —

Der Wille ist überall ein Wille zum Leben — um des blofsen Lebens, der reinen Existenz willen. Es gibt hier kein Warum mehr; der Satz des Grundes gilt nicht für den Willen selbst. Die Mannigfaltigkeit der Formen und Kräfte in der Natur, die immer erneuten Bewegungen und die stete Unruhe in der Welt zeugen von der nimmer rastenden Energie des blinden Selbstbehauptungsdranges. Dieser dunkle Drang verstrickt uns in die Illusion, dafs das Leben gut und wertvoll sei. Diese Illusion ist ein Mittel, das der Wille anwendet, damit wir an der Existenz für jeden Preis festhalten sollen. An sich ist das Dasein, eben weil sein innerstes Wesen in einem nie ruhenden und nie gesättigten Drange besteht, Schmerz, und nur als Kontrasterscheinung entsteht Lust oder Befriedigung, nämlich wenn das unterirdische Feuer einen Augenblick gedämpft ist. Alle Lust ist illusorisch, ist ein Nullpunkt, der nur durch Kontrast eine positive Bedeutung zu haben scheint. —

In lebhaften Schilderungen des Menschen- und Tierlebens beschreibt Schopenhauer die Qual der Existenz, „das Gedränge und Gewirre“, wo die lebenden Wesen einander bekämpfen und zerstören.

Der grofse Haufe lebt in der vom Lebensdrange bewirkten Illusion vom Werte des Lebens. Die tiefer blickenden, besonders die genialen Menschen heben den Schleier der Maja und erfahren die tiefen Disharmonien. — Gibt es nun Wege und Mittel, durch welche wir uns aus der Qual retten können?

β. Diese Frage wird in den zwei letzten Büchern des Hauptwerks beantwortet. Eigentümliche Schwierigkeiten entstehen für Schopenhauer auf diesem Punkte: denn wenn der Wille Alles ist, mit der „Welt“ Eins ist, woher kommt dann die Kraft, durch welche der Wille selbst aufgehoben werden kann? Und wenn der Wille aufgehoben ist, wird dann nicht Alles vernichtet? — Schopenhauers Antwort ist, dafs der Wille nicht von einer von ihm selbst verschiedenen Ursache vernichtet wird, sondern einfach aufhört (so dafs ein nolle das velle ablöst). Und der Zustand, der dann eintritt, ist nur ein relatives Nichts, nämlich in Beziehung auf unsere Vorstellung; an sich selbst kann es sehr wohl ein Positives sein. Es ist das Nirwana der Buddhisten; wenn kein Mifsbrauch zu befürchten wäre, hätte Schopenhauer nichts dagegen einzuwenden, hier das Wort „Gott“ zu gebrauchen.

Es gibt drei Wege, auf welchen die Aufhebung des Willens zum Leben erreicht werden kann. — Man kann sich dem Leben gegenüber als blofser Zuschauer verhalten, indem man in ästhetischer oder intellektueller Anschauung ganz aufgeht. Wenn wir uns z. B. in die Betrachtung eines Kunstwerkes ganz vertiefen, ist unser Wille beruhigt und wir vergessen, dafs wir der Welt gehören. Die Kunst ist überall am Ziele. Vor dem Bilde des Lebens verstummt die Qual des Lebens. — Diesen Weg ist Schopenhauer selbst gegangen. — In der Menschenliebe, die — weil alles Leben qualvoll ist — besonders als Mitleid erscheinen mufs, fällt der eigene, individuelle Wille weg, indem ich mit

den Anderen Eins bin. Auf diesen Gedanken hat Schopenhauer seine Ethik gebaut *(Die beiden Grundprobleme der Ethik*, 1841). — Die absolute Aufhebung des Willens gelingt doch nur dem Heiligen, dem Asketen, für den es keine Motive mehr gibt. Im Buddhismus, im Urchristentum und in der Mystik findet Schopenhauer diese höchste praktische Lösung des Lebensrätsels und der Lebensqual, und er steht den grofsen Repräsentanten der Askese mit tiefer und inniger Bewunderung gegenüber — um so mehr, als er sich bewufst war, kein Heiliger zu sein.

c. Im skandinavischen Norden hat die Philosophie der Romantik grofsen Einflufs geübt, einen verschiedenen nach dem verschiedenen Charakter der nordischen Völker. — In Schweden wirkte besonders der Gegensatz der Romantik gegen die Erfahrungsphilosophie. Der Grundgedanke der eigentümlichen schwedischen Philosophie war, dafs die Wahrheit eine vollständige, geschlossene Totalität sein mufs, und da die Erfahrung nur Bruchstücke gibt, und zwar solche, die in steter Veränderung begriffen sind, entsteht ein steter Gegensatz von idealer und empirischer Wahrheit. Nachdem dieser Gedanke von einer Reihe von Denkern, unter denen besonders Benjamin Höijer und Erik Gustav Geijer zu nennen sind, entwickelt war, fand diese Richtung ihren systematischen Abschlufs in der Philosophie des Upsalaprofessors Christopher Jakob Boström (1797—1866), nach welcher Zeit, Veränderung und Entwickelung Illusionen sind, die der Sinnlichkeit gehören, während die wahre Wirklichkeit eine Ideenwelt ist, die sich von der platonischen dadurch unterscheidet, dafs die Ideen als persönliche Wesen aufgefafst werden. — In Dänemark hatte Schelling und Hegel grofsen Einflufs, besonders bei Ästhetikern und Theologen; aber bei den mehr selbständigen Denkern standen psychologische, ethische und erkenntnistheoretische Interessen in erster Linie und machten einen entschiedenen Widerstand gegen die abstrakte Spekulation. Frederik Christian Sibbern (1785—1872), der in mehr als fünfzig Jahren als Professor der Philosophie in Kopenhagen wirkte, legte — im Gegensatz zu Hegel und zu Boström — grofses Gewicht

auf die reale, zeitliche Entwickelung. Die Erfahrung zeigt, dafs die Entwickelung von verschiedenen Ausgangspunkten anfängt, und indem die verschiedenen Entwickelungsreihen einander begegnen, entsteht ein Streit, „eine grofse Debatte Alles mit Allem“, durch die der Fortgang geschieht. Diese Idee der sporadischen Entwickelung wird auch für die Erkenntnislehre von Bedeutung: jedes erkennende Wesen steht in einem jener Ausgangspunkte und kann daher den ganzen Prozefs nicht übersehen. Im Einzelnen hat sich Sibbern besonders mit der Psychologie beschäftigt, wozu ihn seine Beobachtungsgabe und seine frische Sympathie mit dem menschlichen Leben befähigte.

Sören Kierkegaard (1813—1855) betrachten wir hier blofs als Philosophen und können nicht auf seine ästhetische und religiöse Wirksamkeit eingehen, die so tief in das geistige Leben des Nordens eingegriffen hat. In seinem Buche „Sören Kierkegaard als Philosoph“ (in Frommanns Klassikern) hat der Verfasser dieses Lehrbuches eine allgemeine Charakteristik von diesem Denker gegeben.

Kierkegaard ist „subjektiver Denker“ in der Bedeutung, die er selbst diesem Worte gegeben hat (in dem Buche „Unwissenschaftliche Nachschrift“, 1846, dem philosophischen Hauptwerke Kierkegaards). Bei dem subjektiven Denker wird der Gedanke durch das Zusammenspiel aller Elemente des Seelenlebens bestimmt, — durch Leidenschaft und Reflexion, durch Hoffnung und Angst, durch tragische und komische Stimmungen. Und das Denken wird geübt mitten im Strome des Lebens, den wir nicht übersehen können, und dessen Richtung wir nicht kennen können, nicht in der phantastischen und unpersönlichen Welt der Abstraktion. Kierkegaard ist der dänische Pascal, und seine Stellung zur Philosophie seiner Zeit hat eine gewisse Analogie mit Pascal’s Stellung zum Kartesianismus. — Dieser überwiegend persönliche Charakter seines Denkens schliefst doch nicht aus, dafs er wertvolle Beiträge zur Erkenntnistheorie und Ethik (oder besser zur komparativen Lebensphilosophie) hat geben können und wirklich gegeben hat.

Schon Sibbern hatte bemerkt, dafs die fruchtbaren Gedanken Kants bei seinen Nachfolgern nicht zu ihrem vollen Recht gekommen waren. Noch bestimmter erneuert Kierkegaard das Erkenntnisproblem und erklärt, dafs Hegel Kant's Problem nicht gelöst hat. Wir können unsere Gedanken logisch ordnen und in systematischem Zusammenhange ausarbeiten. Es kann ein logisches System geben, aber es kann für einen endlichen Denker kein abgeschlossenes System des Daseins geben. Die Gedanken, die wir zugrunde legen, sind immer von der Erfahrung abgeleitet, und die Erfahrung ist niemals vollendet. Wir verstehen nur, was bereits abgeschlossen vorliegt; die Erkenntnis kommt später als das Erlebnis. Wir erkennen rückwärts — aber wir leben vorwärts. Dieser Gegensatz zwischen Vorzeit und Zukunft gibt dem Leben seine Spannung und macht das Dasein für uns irrationell. Es ist die von der abstrakten Spekulation verleugnete Realität der Zeit, die dem Erkenntnisproblem seinen Stachel gibt.

Was so von dem wissenschaftlichen Denken gilt, mufs noch mehr von dem Denken über die praktischen Lebensfragen gelten. Hier gilt es in erster Linie persönliche Wahrheit, d. h. die Hauptsache ist, dafs der Einzelne seine entscheidenden Ideen durch eigene Arbeit erworben hat, und dafs sie ein wirklicher Ausdruck seiner Persönlichkeit sind. Die Subjektivität ist die Wahrheit. Derjenige, der mit der ganzen Innerlichkeit seiner Seele zu einem Abgotte betet, betet zum wahren Gotte, während derjenige, der gewohnheitsmäfsig und ohne Innerlichkeit zum wahren Gotte betet, einen Abgott anbetet. — Romantiker ist Kierkegaard dadurch, dafs er die Innerlichkeit in scharfen Gegensatz zu dem Leben in der realen Erfahrung stellt und gar nicht die intellektuelle Redlichkeit hervorhebt, die eine notwendige Bedingung ist, wenn „die persönliche Wahrheit“ nicht mit Blindheit identisch sein soll.

Kierkegaard hat — teils in dichterischer Form („Entweder—Oder“, „Stadien auf dem Lebenswege“), teils in philosophischer Form (in dem obengenannten philosophischen Hauptwerke) — eine Art komparativer Lebenslehre ent-

worfen. Er unterscheidet verschiedene „Stadien“, die aber nicht Stufen einer kontinuierlichen Entwickelung, sondern scharf geschiedene Typen sind. Der Übergang von dem einen zu dem anderen geschieht nicht mit logischer Notwendigkeit auch nicht mittelst einer psychologisch verständlichen Entwickelung, sondern durch einen Sprung, durch einen unerklärlichen Willensakt. Kierkegaard behauptet die qualitativen Gegensätze des Lebens im scharfen Gegensatze zur quantitativen Kontinuität der spekulativen Systeme.

Den Maſsstab, der bei der Wertschätzung und Ordnung der Lebensanschauungen oder Stadien zugrunde gelegt wird, findet Kierkegaard darin, wie groſse Gegensätze das geistige Leben zu umspannen vermag. Solche Gegensätze sind: der einzelne Augenblick und die Lebenstotalität, — die Zeit und die Ewigkeit, — die Wirklichkeit und das Ideal, — die Natur und Gott. Je schärfer diese Gegensätze hervortreten, um so gröſser ist die Spannung des Lebens, und um so gröſser muſs auch die Energie sein, die das Leben erhalten soll. Am niedrigsten steht der im Genuſs des Augenblicks lebende „Ästhetiker“; der Ironiker kennt schon ein inneres Leben, das in keinem einzelnen Augenblick, in keiner einzelnen Äuſserung voll ausgedrückt werden kann; der Ethiker entwickelt positiv dieses innere Leben durch treues Wirken in der Familie und im Staate; der Humorist betrachtet alle menschlichen Verhältnisse als verschwindend der Ewigkeit gegenüber und lebt in einer wehmütigen Resignation, der er am liebsten einen scherzenden Ausdruck gibt; für den Religiösen ist das Leben in der Zeit eine stete Pein, weil die endliche und zeitliche Existenz mit der ewigen Wahrheit inkommensurabel ist; der Christ endlich sieht diese Pein als Wirkung der eigenen Sünde an, und der Gegensatz von Zeit und Ewigkeit kann für ihn nur dadurch aufgehoben werden, daſs das Ewige selbst in der Zeit auftritt und im paradoxen Glauben festgehalten wird.

Kierkegaard wollte durch diese Skala beweisen, ein wie groſser Umfang ideellen Lebens schon auſserhalb des Christentums möglich war. Zugleich wollte er der Amal-

gamierung von Christentum und Spekulation in der Theologie ein Ende machen. Zuletzt ward ihm aber das durch die Spannung hervorgerufene Leiden der eigentliche Mafsstab der Höhe des Lebens, und er war konsequent genug, den Schlufs zu ziehen, dafs Niemand leidet wie Gott! — Er kommt hier in die schärfste Opposition zur romantischen Versöhnung aller Gegensätze in „höherer Einheit“ sowohl als zur geläufigen Auffassung des Christentums. Dadurch wurde der leidenschaftliche Kampf gegen die Staatskirche motiviert, der seine letzten Lebensjahre erfüllte.

C. Unterströmung der kritischen Philosophie in der romantischen Periode.

Es ist für die Kontinuität in der Geschichte der Philosophie von Bedeutung, dafs es selbst in der Periode der Romantik und der Spekulation Philosophen gab, die eine strenge kritische und empirische Behandlung der Grundbegriffe durchzuführen suchten. In erster Linie sind hier zwei Zuhörer Fichte's in Jena zu nennen, die früh dagegen protestierten, dafs der Weg, auf welchem er und seine Nachfolger die Kant'sche Philosophie fortsetzen wollten, die richtige sei. Fries und Herbart haben doch nicht nur als Repräsentanten der kritischen Philosophie ihre Bedeutung, sondern auch durch die wissenschaftliche Behandlungsweise der Psychologie, wodurch sie, besonders Herbart, als Vorgänger der modernen Psychologie stehen. Zu ihnen schliefst sich Beneke, der eine entschiedene Einwirkung der englischen Schule empfangen hat.

a. Jakob Friedrich Fries (1775—1843) war, wie Schleiermacher, auf einem Herrnhuter Kollegium erzogen, und obgleich ein Drang nach freier Wissenschaft ihn weit über die Ideen seiner ersten Lehrer führte, hat er doch stets, besonders in seiner Hervorhebung des Gefühlslebens, einen Zusammenhang mit ihnen bewahrt. Als Professor in Jena nahm Fries an der Wartburgfeier teil, und es wurde ihm darum verboten, philosophische Vorlesungen zu halten.

Es war ein Zeugnis seiner Allseitigkeit, dafs er dann ein Professorat der Physik übernehmen konnte.

Fries vermifste eine psychologische Grundlage der Selbsterkenntnis, in welcher nach Kant die kritische Philosophie bestehen sollte. Es war nach ihm die Aufgabe der Psychologie, die unwillkürlichen Formen, in welchen unsere Erkenntnis arbeitet, zu entdecken und zu beschreiben. Aus der psychologischen Erfahrung werden dann durch abstrahierende Analyse diejenigen Grundbegriffe abgeleitet, die die wissenschaftlichen Ausdrücke dieser Formen sind. Obgleich Fries nun klar sieht, dafs wir für die Vollständigkeit der Grundbegriffe, die wir auf diesem empirisch-analytischen Wege finden, keine Garantie haben können, ist er doch überzeugt, dafs es Kant gelungen sei, alle Grundbegriffe (Kategorien) aufzuzählen. Er glaubt an Kant's Tafeln der Kategorien und der Ideen. — Dagegen weicht er in einer Hauptfrage von Kant ab, nämlich was die Begründung der objektiven Gültigkeit der Erkenntnis betrifft. Er ist hier mit Maimon darin einig, dafs es Kant nicht gelungen ist, das Recht, die Kategorien anzuwenden, zu begründen. Nur die quaestio facti, nicht die quaestio iuris hat Kant beantwortet. Wahrheit kann nur in der Übereinstimmung der mittelbaren Erkenntnis (der Vernunft) mit der unmittelbaren (der Wahrnehmung) bestehen, und insofern kommen wir über die subjektive Begründung niemals hinaus. Fries sieht in dem Verkennen dieser Sachlage die Ursache der ultraspekulativen Richtung der Romantiker (*Neue Kritik der Vernunft*, 1806 bis 1807).

Die eigentliche philosophische Arbeit besteht nach Fries in der Anwendung der regressiven, analytischen Methode, die von dem Gegebenen aus die Grundbegriffe, die alles Verständnis bedingen, zu finden sucht. Die Methode ist wichtiger als das System. Um jener Analyse willen ist eine strenge, wissenschaftliche Behandlung der Psychologie erforderlich. Die Psychologie soll eine streng kausale Wissenschaft sein, die ihr Korrelat in einer exakten Wissenschaft der körperlichen Seite der Natur hat. Fries' Standpunkt ist hier der spinozistische. Auf dem Wege der Analogie

vermutet er, dafs das Dasein überall eine innere, geistige, sowie eine äufsere, materielle Seite hat (*Psychische Anthropologie*, 1820—1821).

Selbst die strengste kausale Methode führt nur vom Endlichen zum Endlichen. Es gibt keinen wissenschaftlichen Weg zum Unendlichen und Ewigen. Aber dieselbe Wirklichkeit, die wir in der Wissenschaft als die Welt der Erscheinungen betrachten, betrachten wir im Glauben als von einem ewigen Prinzipe getragen. Nur rein negativ vermögen wir dieses Prinzip zu bezeichnen. Wenn der Glaube positive Ausdrücke anwendet, können diese nur symbolische Bedeutung haben. Fries führt den Symbolismus reiner und konsequenter durch als Kant und Schleiermacher (*Handbuch der Religionsphilosophie*, 1832).

b. Johann Friedrich Herbart (1776—1841), der als Universitätslehrer in Königsberg und Göttingen wirkte, nennt sich selbst einen „Kantianer von 1828", und er hat hiermit sowohl seinen Anschlufs an Kant als seine kritische Weiterführung bezeichnet. Er will von der Erfahrung ausgehen — sieht es aber als unmöglich an, bei der Erfahrung stehen zu bleiben. Denn die Erfahrung zeigt Widersprüche, die — kraft des logischen Identitätsprinzipes — berichtigt werden müssen: Die Dinge ändern sich — und sollen doch dieselben Dinge bleiben! Verschiedene Eigenschaften finden sich bei einem und demselben Dinge! Und im Begriffe des Ich, von dem aus Fichte die spekulative Philosophie hat begründen wollen, finden sich alle beiden Widersprüche: das Ich entwickelt sich und soll doch mit sich selbst identisch bleiben, und das Ich soll eine Einheit sein und hat doch einen mannigfaltigen Inhalt! — Die Berichtigung der widerspruchsvollen Erfahrung soll sich doch so eng als möglich an die Erfahrung schliefsen; denn wir müssen an dem Prinzip festhalten: so viel Schein, so viel Hindeutung auf Sein! (*Hauptpunkte der Metaphysik*, 1808). Die Widersprüche fallen weg, wenn wir eine Mannigfaltigkeit seiender Wesen (Realen) annehmen: wenn ein Ding sich ändert, ist dies daraus zu erklären, dafs es in Beziehung zu anderen Dingen (anderen Realen) betrachtet wird als zuvor; wenn ein Ding

mehrere Eigenschaften hat, ist dies daraus zu erklären, dafs es in Beziehung zu verschiedenen Dingen (Realen) betrachtet wird. So wird die Erfahrung durch „die Methode der Beziehungen“ berichtigt. Aber die Beziehungen gehen die Dinge als solche nicht an; sie sind für diese zufällig, und die Methode der Beziehungen kann daher auch „die Methode der zufälligen Ansichten“ genannt werden. Jedes einzelne Reale ist eine absolute, von allen anderen Realen unabhängige Position. — In zwei Sätzen tritt die Eigentümlichkeit der Herbart'schen Philosophie hervor: 1. Im Reiche des Seins gibt es keine Ereignisse. 2. Jedes Kontinuum ist von der Realität ausgeschlossen *(Allgemeine Metaphysik,* 1828).

Was wissen wir nun von den Realen? Dem metaphysischen Idealismus gegenüber behauptet Herbart, dafs die Erfahrungen auf dem Gebiete der geistigen Natur kein Vorrecht vor den Erfahrungen auf dem Gebiete der materiellen Natur haben, wenn es gilt, eine Idee von dem Wesen des Realen zu bilden. Wenn er aber die Identität eines Realen trotz seiner Beziehungen zu anderen Realen „Selbsterhaltung“ nennt, und wenn wir in unseren eigenen Empfindungen das einzige uns zugängliche Beispiel der Selbsterhaltung haben, macht doch eigentlich auch er, wie die metaphysischen Idealisten, von der Analogie mit unseren seelischen Erscheinungen Gebrauch.

Auch die Seele ist ein Reale. Die Vorstellungen entstehen in ihr als Formen der Selbsterhaltung anderen Realen gegenüber. Und indem nach Herbart das Reale, das den seelischen Erscheinungen unterliegt, von dem Realen, das den materiellen Erscheinungen unterliegt, verschieden sein mufs, kommt er zu einem Spiritualismus, der von dem Kartesianischen dadurch verschieden ist, dafs die Wechselwirkung nicht zwischen ungleichartigen, sondern zwischen gleichartigen Wesen stattfindet. Herbart gründet so seine Psychologie zum Teil auf seine Metaphysik *(Psychologie als Wissenschaft, neu gegründet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik,* 1824—1825). Aber die Notwendigkeit, ein psychisches Reale anzunehmen, begründet er speziell auf

der Tatsache, dafs unsere Vorstellungen in gegenseitiger Wechselwirkung und Verbindung stehen. Teils verschmelzen sie (durch Assimilation), nämlich wenn sie innerlich verwandt sind; teils verbinden sie sich zu Gruppen (Komplexionen), wenn sie verschiedenartig sind (wie Farben und Töne) und doch zusammen vorkommen; teils hemmen oder verdunkeln sie einander, wenn sie gleichartig sind, ohne doch verschmelzen zu können. Was wir unser Ich nennen, ist die herrschende Vorstellungsgruppe, die durch Assimilation und Komplexion gebildet ist, und von der es abhängt, was psychologischen Bestand haben soll; denn nur was mit den herrschenden Vorstellungen verschmolzen (d. h. apperzipiert werden) kann, kann bestehen. — Herbart erinnert hier an die von Hume und Hartley gegründete englische Assoziationspsychologie.

Aber nicht nur auf Metaphysik und Erfahrung, auch auf Mathematik wollte Herbart seine Psychologie gründen. Die Möglichkeit davon fand er in der Tatsache der Hemmung. Die mathematische Psychologie will bestimmte Gesetze der gegenseitigen Hemmung der Vorstellungen finden. Die psychischen Kräfte können nicht wie die physischen durch Bewegungen im Raume gemessen werden; aber Herbart meint davon ausgehen zu können, dafs die Summe der Hemmung in jedem Augenblick möglichst klein sein mufs, da alle Vorstellungen sich zu erhalten streben. Die Aufgabe ist dann, zu bestimmen, wie die Hemmung unter den verschiedenen, gleichzeitigen oder emporstrebenden Vorstellungen zu verteilen ist. — Jene Voraussetzung beruht auf Herbart's metaphysischen Theorien, nach denen jede Vorstellung ein Selbsterhaltungsakt des seelischen Realen ist. Es ist nicht Herbart gelungen, von dieser Voraussetzung aus durch Berechnung klare und mit der Erfahrung stimmende Resultate zu finden, und seine Bedeutung als Psychologe beruht nicht auf diesem Versuche, die Psychologie exakt zu machen. —

Die Ethik sondert Herbart, hierin ganz Kantianer, bestimmt von der theoretischen Philosophie ab. Es gibt nach seiner Überzeugung kein wissenschaftliches Prinzip, das auf

einmal der Erklärung der Wirklichkeit und der Behauptung des Wertes zugrunde gelegt werden könnte. — Unsere Werturteile werden unwillkürlich und oft unbewufst durch gewisse praktische Ideen bestimmt. Solche Ideen sind Muster, die uns vorschweben, wenn wir das harmonische oder disharmonische Verhältnis zwischen der Überzeugung und den Handlungen eines Menschen oder zwischen den Bestrebungen mehrerer Menschen im Verhältnis zueinander beurteilen. Wenn wir eine Disharmonie zwischen der Überzeugung eines Menschen und der Richtung seines wirklichen Wollens finden, streitet dies gegen die Idee der inneren Freiheit; wenn die Überzeugung oder ihre praktische Durchführung zu matt ist, streitet dies gegen die Idee der Vollkommenheit. Und in analoger Weise werden die Ideen des Rechts, der Billigkeit und des Wohlwollens auf die gegenseitigen Verhältnisse mehrerer Menschen Anwendung finden. Die praktischen Ideen finden wir durch Analyse unserer Urteile über menschliche Handlungen, wenn die Verhältnisse rein und klar vorliegen, und wenn unbefugte Interessen ferngehalten werden. Herbart weist selbst auf Adam Smith's „unparteiischen Zuschauer" hin (*Allgemeine praktische Philosophie.* 1808).

c. Friedrich Eduard Beneke (1798—1854) kämpfte an der Berliner Universität im stillen einen harten Kampf für die Erfahrungsphilosophie der herrschenden spekulativen Philosophie gegenüber. Einige Zeit raubte man ihm sogar das Recht zu lesen. Obgleich er auf die Entwickelung der Psychologie und Pädagogik grofsen Einflufs geübt hat, betrachtete er doch seine Wirksamkeit als vergeblich, und Mifsmut scheint ihn in den Tod getrieben zu haben.

Beneke ist besonders von Fries und Schleiermacher beeinflufst. Er will die Philosophie auf Psychologie bauen, also einen Psychologismus durchführen. Hier steht er scharf gegen Herbart, der ja die Psychologie zum Teil auf Metaphysik gründen wollte. Beneke steht der englischen Schule nahe und nennt sich selbst einen Schüler Locke's. Seine Psychologie hat einen biologischen Charakter. Er beschreibt

die Entwickelung des Bewufstseins als ein Wachstum gegebener Keime oder Anlagen, die er Urvermögen nennt; es sind die Vermögen der Empfindung und der Bewegung. Die Urvermögen sind mit einem Streben verbunden; unwillkürlich werden die äufseren Reize aufgesucht, durch welche die Urvermögen zu völliger Entwickelung kommen können. Die hierdurch erworbenen Erfahrungen hinterlassen Spuren oder Dispositionen, durch welche dann neue, abgeleitete Vermögen entstehen können. Es findet also eine fortwährende Wechselwirkung des Bewufsten und des Unbewufsten statt. — Von spezielleren psychischen Erscheinungen beschreibt Beneke besonders die Bedeutung des Kontrastverhältnisses für das Gefühlsleben und die Neigung seelischer Elemente, ihr Gepräge über den ganzen seelischen Zustand zu verbreiten („Ausgleichung"). Die Verschiedenheit der höheren Stufen des Bewufstseinslebens von den niederen ist durch die grofse Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit der bei der Entwickelung des Bewufstseinslebens mitwirkenden Elemente und Prozesse zu erklären (*Psychologische Skizzen.* 1825—1827. — *Lehrbuch der Psychologie als Naturwissenschaft.* 1833).

Den Übergang von der Psychologie zur Metaphysik macht Beneke mit klarem Bewufstsein durch eine Analogie: in unserer inneren Erfahrung lernen wir einen Teil des Daseins, wie er an sich ist, kennen, und wir fassen dann natürlich den Teil des Daseins, den wir nur als äufseres, objektives Sein kennen (die materielle Natur), in Analogie mit uns selbst auf. Diese Analogie verleitet ihn aber nicht dazu, eine idealistische Auslegung an die Stelle der mechanischen Naturerklärung zu setzen (*Das Verhältniss von Seele und Leib,* 1826).

Ethische Urteile entstehen nach Beneke durch Reflexion über die Art und Weise, in welcher unser Gefühl durch menschliche Handlungen in Bewegung gesetzt wird. Dieser Gesichtspunkt herrscht in der Jugendschrift *Physik der Sitten* (1822) vor. Später hat er, unter starkem Einflufs von Bentham, mehr die objektive Seite der Ethik betont, indem er die Art, in welcher die Handlungen in die Wohlfahrt

lebender Wesen hineingreift, besonders berücksichtigt (*Grundlinie der Sittenlehre*, 1837).

D. Übergang von Romantik zu Positivismus.

a. Auflösung der Hegel'schen Schule. Der grofse Einflufs und die weite Ausbreitung der Hegel'schen Philosophie hatte besonders ihren Grund in der vermeintlich erreichten Versöhnung von Glauben und Wissen, von Ideal und Wirklichkeit. Bald nach Hegel's Tod wurde aber an diesen angeblichen Resultaten gerüttelt. Es wurde bezweifelt, dafs der Glaube an einen persönlichen Gott und an eine persönliche Unsterblichkeit mit der Hegel'schen Philosophie vereinbar wäre (Fr. Richter: *Die Lehre von den letzten Dingen*, 1833), und es wurde behauptet, dafs nicht die kirchliche Christologie, sondern die mythische Auffassung der Person Christi die rechte Konsequenz der Hegel'schen Religionsphilosophie wäre (D. F. Straufs: *Leben Jesu, kritisch bearbeitet*, 1835).

In dieser Frage teilten sich die Hegelianer, und man sprach bald von einer Hegel'schen Rechten und einer Hegel'schen Linken. Die rechte Seite der Schule (besonders durch Göschel, Rosenkranz und J. E. Erdmann repräsentiert) behauptete, die Lehre des Meisters stimme, recht verstanden, mit dem positiven Glauben und mit der Kirchenlehre überein. Die linke Seite zog dagegen sowohl auf dem religionsphilosophischen (Straufs und Feuerbach) als auf dem rechts- und sozialphilosophischen Gebiete (A. Ruge, Karl Marx, Ferdinand Lassalle) sehr radikale Konsequenzen aus der Lehre des scheinbar so konservativen Meisters.

Es gab aber auch Männer, die der Hegel'schen Linken darin recht gaben, dafs der Hegelianismus keinen Theismus begründen konnte, die aber auf dem Wege des Denkens einen Theismus begründen zu können meinten. Sie suchten zu zeigen, dafs alle Grundgedanken (Kategorien) sich zuletzt in der Idee der Persönlichkeit vereinigten, und dafs diese

Idee als Ausdruck der höchsten Wirklichkeit anerkannt werden mufste. C. H. Weifse (*Das philosophische Problem der Gegenwart*, 1842) und J. H. Fichte, der Sohn von J. G. Fichte (*Grundzüge zum System der Philosophie*, 1833 bis 1846) waren die Hauptrepräsentanten dieser Richtung, zu welcher sich später Lotze und Fechner in ihren religionsphilosophischen Ideen schlossen. — In derselben Richtung hatten sich, wie wir früher gesehen haben, schon längst Schelling's Ideen bewegt. — Eine eigentümliche Vereinigung von theistischer Religionsphilosophie und humanistischer Rechtsphilosophie findet sich in den zahlreichen Schriften von Ch. Fr. Krause, von denen wir hier nur *Das Urbild der Menschheit* (1811) nennen können.

Die gründlichste Kritik der Hegel'schen Philosophie und zugleich einen wichtigen positiven Beitrag zur Erkenntnistheorie gab der geschmackvolle und gelehrte Denker Adolf Trendelenburg in seinen *Logischen Untersuchungen* (1840).

b. Ludwig Feuerbach (1804—1866) ging unter dem Einflusse Hegel's von der Theologie zur Philosophie über. Nachdem er einige Zeit in Erlangen als Privatdozent gewirkt hatte, zog er sich in ländliche Einsamkeit zurück und entfaltete hier eine reiche Verfasserwirksamkeit. In seinen letzten Jahren hatte er mit Armut und Krankheit zu kämpfen.

Während es innerhalb der Hegel'schen Schule die Frage war, ob die religiösen Vorstellungen, ohne ihre wesentliche Bedeutung zu verlieren, in wissenschaftliche Begriffe umgesetzt werden konnten, stellt sich Feuerbach, als er sich definitiv von dieser Schule entfernt hatte, die Aufgabe, die Quelle der religiösen Vorstellungen in den menschlichen Gefühlen und Trieben, in Furcht und Hoffnung, in Sehnsucht und Wunsch zu finden. Er will den Ursprung der Dogmen psychologisch erklären und geht dadurch in einen Gedankengang hinein, in welchem Hume und — in mehr unhistorischer Weise — Kant und Schleiermacher seine Vorgänger gewesen sind. Von den offiziellen Urkunden der Religion geht er auf das Seelenleben zurück, das durch

sie zum Ausdruck gekommen ist. Sein Hauptzweck auf dem religionsphilosophischen Gebiete ist *Das Wesen des Christenthums* (1841). Selbst stellte er doch seine im Jahre 1857 erschienene *Theogonie* höher.

Der Bruch mit der spekulativen Philosophie veranlafste Feuerbach dazu, eine neue Auffassung der Philosophie zu entwickeln. Nachdem er schon in seiner schönen Abhandlung über Pierre Bayle (1838) eine „analytisch-genetische“ Philosophie gefordert hatte, gab er in einer kleinen Schrift (*Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, 1843) ein Programm der Zukunftsphilosophie, in welchem er besonders die konkrete Eigenart alles einzelnen Wirklichen betonte. Der Gegenstand der Philosophie soll nicht etwas sein, das über die Erfahrung hinaus liegt, sondern der in der Erfahrung gegebene Mensch und die Natur als die Grundlage seiner Existenz. Durch eifrige naturwissenschaftliche Studien sucht er das nähere Verhältnis zwischen dem Menschen und der Natur zu bestimmen. In seiner letzten Schrift (*Gottheit, Freiheit und Unsterblichkeit*, 1866) entwickelt er dann seine Ansicht über das Verhältnis des Geistigen und des Materiellen. In seinen letzten Jahren beschäftigten ihn Studien zur Ethik, deren Resultate leider nur in interessanten Fragmenten vorliegen. Eine lehrreiche Monographie über Feuerbach hat Fr. Jodl (in Frommann's „Klassikern der Philosophie“) gegeben.

a. Die eigentümlichen religiösen Erscheinungen entstehen nach Feuerbach dadurch, dafs das leidenschaftliche Trachten nach Erfüllung der Wünsche des Herzens die von der Vernunft aufgestellten Schranken sprengt. Dadurch erklärt sich der antirationelle Charakter, den die religiösen Erscheinungen besonders auf ihren Höhepunkten haben. Der Wunsch ist das theogonische Prinzip.

Vom Anfang an hat der Mensch keinen Grund, seinen Wünschen und den durch die Wünsche bedingten Vorstellungen Grenzen zu setzen; er legt ihnen unbedingte Gültigkeit bei. Es liegt in der Natur des Gefühls, sein Objekt zu verunendlichen, und es doch immer als wirklich zu betrachten. Der Zweifel entsteht erst, wenn der Mensch

seine Schranken kennen lernt; dann fängt er an, das Subjektive und das Objektive zu unterscheiden.

Die religiösen Prädikate sind Inhalte menschlicher Wünsche. Der Himmel und die Eigenschaften der Götter sind Symptome von dem, was die Herzen der Menschen erfüllt hat: Gott ist persönlich, d. h. das persönliche Leben ist wertvoll, „göttlich". Gott ist Liebe, d. h. die Liebe ist wertvoll, „göttlich". Gott leidet, d. h. Leiden ist wertvoll, „göttlich". So mufs man, um die Religion zu verstehen, ihre Prädikate zu Subjekten machen und ihre Subjekte zu Prädikaten. Im Christentum tritt dies am deutlichsten hervor. Das Gefühl erhält hier eine Innigkeit und eine Stärke, zugleich aber auch eine Schrankenlosigkeit, die das Heidentum nicht kannte. Sowohl das Leiden als die Liebe werden tiefer gefühlt und darum auch stärker und zuversichtlicher als göttliche Dinge projiziert.

Wenn nun aber der Mensch alles Wertvolle in den Himmel und in das göttliche Wesen verlegt, fühlt er um so mehr seine eigene Leerheit und Armseligkeit. Dadurch erklärt sich das Gefühl der Endlichkeit und der Sündlichkeit. In diesem starken Kontrast lebt und webt die Religion, wenn wir uns an ihren ursprünglichen Formen halten. Der theogonische Wunsch regt sich nur recht in diesen Formen; später wird er ermatten. So mufs besonders zwischen dem Urchristentum und „dem dissoluten, charakterlosen, komfortablen, belletristischen, koketten, epikureischen Christentum der modernen Welt" unterschieden werden.

Zwischen Religion und Kultur besteht ein umgekehrtes Verhältnis. Sie sind zwei entgegengesetzte Wege, auf welchen der Mensch seine Zwecke zu erreichen hofft, und je mehr er dem einen vertraut, um so mehr will er den anderen aufgeben. Ähnlich ist das Verhältnis von Ethik und Religion. Je mehr der Unterschied zwischen Gott und Mensch eingeschärft wird, um so mehr werden die Eigenschaften (Liebe, Gerechtigkeit usw.), die Gott zugeschrieben werden, in ganz anderem Sinne genommen, als wenn sie von Menschen gebraucht werden, und der Mensch mufs dann sein natürliches Gewissen und seine natürliche Ver-

nunft aufgeben, um dem göttlichen Willen zu gehorchen, obgleich dieser etwas gebietet, was gegen menschliche Liebe und Gerechtigkeit streitet.

Keine wirklichen Werte gehen verloren, wenn der religiöse Glaube aufgegeben wird. Es wird nur die Projektion aufgehoben. Wir behalten als Subjekt, was in Religion Prädikat war.

β. In seiner allgemeinen Auffassung der Philosophie nähert Feuerbach sich dem Psychologismus Fries' und Beneke's; auch mit dem Positivismus Comte's hat seine Auffassung Berührungspunkte. Er geht auf die eigentlichen erkenntnistheoretischen Probleme nicht ausdrücklich ein. Und doch ist ohne erkenntnistheoretische Voraussetzungen seine Stellung dem Materialismus gegenüber nicht zu verstehen. Er steht dem Materialismus gegenüber auf einem Standpunkte, der demjenigen analog ist, den er der Theologie gegenüber einnimmt. Wie er den Menschen nicht als ein Geschöpf Gottes, sondern umgekehrt die Vorstellung Gottes als ein Geschöpf des Menschen betrachtet, so will er auch nicht den Menschen als ein Geschöpf der Materie, sondern umgekehrt die Materie als einen im Menschen gebildeten Begriff betrachten. Man mufs, behauptet er, vom Menschen ausgehen. Leben, Empfinden, Denken ist etwas absolut Originales, Geniales, Unkopierbares, Unersetzbares! Der Mensch ist auf einmal als geistiges und als körperliches Wesen aufzufassen, und die Aufgabe ist, einen archimedischen Punkt zwischen Spiritualismus und Materialismus zu finden.

γ. Schon in seinem „Pierre Bayle“ (1838) hatte Feuerbach eindringend die Unabhängigkeit der Ethik von der Religion behauptet. Im „Wesen des Christenthums“ wies er auf die Menschenliebe hin als das Gefühl, in welchem die Einheit der Gattung sich in dem einzelnen Individuum kundgibt. Später betonte er den individuellen Glückseligkeitstrieb, aber nicht als Zweck, sondern als Grundlage: nur wer aus eigener Erfahrung weifs, was es ist, Not und Unrecht zu leiden, kann mit Anderen Mitleid fühlen. Die Ethik kennt aber kein isoliertes Glückseligkeitsstreben.

Die Natur selbst hat durch das Verhältnis der beiden Geschlechter zueinander das Problem des Überganges vom egoistischen Glückseligkeitstriebe zur Anerkennung der Pflichten gegen Andere gelöst. Die Gefühle der Zusammengehörigkeit und der Gemeinsamkeit entstehen, indem die Existenz des einzelnen Individuums sich mit der Existenz anderer Individuen in genauem Zusammenhange zu stehen erweist.

Siebentes Buch.

Der Positivismus.

Die zwei grofsen Gedankenrichtungen des 19. Jahrhunderts sind die Romantik und der Positivismus. Jene geht von den Formen und Idealen des Gedankens aus, dieser von dem faktisch Gegebenen; „positiv“ bedeutet vor allem „wirklich, gesetzt, gegeben“. So verschieden, ja entgegengesetzt sie sind, so bedeuten sie doch beide, jedes in seiner Art, eine Reaktion gegen das Jahrhundert der Aufklärung, der Kritik, der Revolution. Das Bestreben beider Richtungen ist, sich in die grofsen Realitäten der Natur und der Geschichte zu vertiefen. — Der Positivismus ist nicht als eine Reaktion gegen die Romantik entstanden, obgleich er erst in den Vordergrund kam, als die Herrschaft der Romantik gebrochen war. Geschichtlich können die Wurzeln beider Richtungen bis zum Anfang des 19. Jahrhunderts zurück verfolgt werden.

Während die Philosophie der Romantik seine Heimat in Deutschland hatte, ist der Positivismus besonders in Frankreich und England zu Hause. Wir nehmen hier das Wort Positivismus im weiteren Sinne, in welchem nicht nur Comte, sondern auch Männer wie Mill, Spencer, Dühring und Ardigò Positivisten sind.

A. Die französische Philosophie im 19. Jahrhundert vor Comte.

Im Anfang des 19. Jahrhunderts können wir in Frankreich eine autoritäre, eine psychologische („ideologische“)

und eine soziale Schule unterscheiden. Die erste ist eine radikale Reaktion gegen das 18. Jahrhundert; die zweite ist eine Fortsetzung und Korrigierung der französischen Aufklärungsphilosophie; die dritte ist eine neue Bildung, die den Keim des Positivismus enthält.

a. Joseph de Maistre, das Haupt der autoritären Schule, bekämpft die Philosophie, und auch die Naturwissenschaft, sobald diese über ganz spezielle Untersuchungen hinauszugehen sucht. Und doch hat er seine eigene, an Malebranche erinnernde Philosophie. Was materiell ist, kann nicht Ursache sein; jede Ursache ist geistig, und der Typus aller Kausalität ist uns in unserem unmittelbaren Bewufstsein des Wollens gegeben. Die Weltanschauung soll doch nicht von Forschern und Denkern, sondern von den durch Gott eingesetzten Autoritäten in Staat und Kirche festgesetzt werden. Hat ja doch die Geschichte sattsam die Ohnmacht der menschlichen Vernunft dargetan! Die Philosophie des 18. Jahrhunderts war sogar eine Verschwörung gegen das Heilige. Nur die Anerkennung der Unfehlbarkeit des Papstes wird das Unglück der Menschen enden und den sozialen Frieden herbeiführen können (*Les Soireés de St. Petersbourg*, 1809 verfafst, erst 1821 erschienen).

b. Unter den Stürmen der Revolution gab es eine kleine Schar von Denkern, die der philosophischen Forschung treu blieben. Sie waren Schüler von Condillac, führten aber bedeutungsvolle Korrektive in seine Lehre ein. So hebt der Arzt Cabanis besonders den Einflufs der inneren organischen Zustände auf die geistige Entwickelung hervor. Er beschreibt das Lebensgefühl, das von äufseren Eindrücken nur mittelbar bestimmt ist und so eine von der Aufsenwelt relativ unabhängige Grundlage des Seelenlebens bildet. In genauem Zusammenhange mit dem Lebensgefühl steht der Instinkt, der einen ursprünglichen Kraftvorrat voraussetzt. So ist der Mensch nicht, wie bei Condillac, den Eindrücken der Aufsenwelt gegenüber ganz passiv (*Rapport du physique et du moral de l'homme* 1802). In einzelnen Äufserungen — z. B. wenn er sagt, dafs die Gedanken im Gehirn wie die Galle in der Leber ausgesondert werden — scheint er sich

dem Materialismus zu nähern. Aber er wollte keine Metaphysik geben, und in einer posthumen Abhandlung *(Lettre sur les causes premières)* spricht er sich eher spiritualistisch aus. — In ähnlicher Richtung wie Cabanis wirkte Destutt de Tracy in seinem Werke *Éléments d'Idéologie* (1801). Unter Ideologie verstand er einfach die Lehre von den Vorstellungen. Napoleon, der in den Männern dieser Schule entschiedene Gegner seiner Despotie hatte, gebrauchte dagegen das Wort „Idéolog" als Hohnwort, um einen träumenden und abstrakten Idealismus zu bezeichnen. Über die theoretische und praktische Bedeutung dieser ganzen Richtung hat Picavet eine gelehrte Monographie geschrieben *(Les idéologues*, 1891).

Mit Cabanis und Tracy wirkte zuerst auch Maine de Biran (1766—1824) zusammen. Biran bekleidete unter der Republik, dem Kaisertum und der Restauration hohe legislative und administrative Stellungen; aber sein Talent und seine Neigung waren auf das innere Leben gerichtet. Selbstbeobachtung und Analyse führten ihn allmählich dazu, der psychischen Aktivität weit gröfsere Bedeutung zuzuschreiben, als Condillac und die Ideologen getan hatten. Die Condillac'sche Passivitätslehre wurde für ihn durch das unmittelbare Selbstbewufstsein (apperception immédiate) widerlegt. Er schildert in sehr interessanten Analysen den Gegensatz der passiven Zustände und der inneren Aktivität. Sein eigenes Naturell scheint ihn zu Erfahrungen dieser Art ganz besonders befähigt zu haben *(Journal intime*, bei Naville: Maine de Biran, sa vie et ses pensées. 1857. — Vergl. auch *Rapports du physique et du moral.* Oeuvres philos. IV). — Nicht nur gegen Condillac, sondern auch gegen Maistre und seine Schule erklärt sich Maine de Biron; auch bei ihnen steht ja die Seele zuletzt ganz passiv, indem sie Alles von den Autoritäten (wie bei Condillac von den äufseren Dingen) empfängt.

In dem Bewufstsein der Willensaktivität fand Biran sowohl den Ursprung der Kategorien (besonders der Kausalität) als die Grundlage der Moral. — Später endete sein Psychologismus in Mystik, indem er — im Anschlufs

an Kant's Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich — „la vie de l'esprit“ als unmittelbare Teilnahme an etwas, das über alle Erscheinung hinaus liegt, und dieses „Leben des Geistes“ über „la vie humaine“, das aktive Leben der Vernunft und des Willens, stellt (*Nouveaux essais d'anthropologie.* Oeuvres inédites 1859).

Der berühmte Physiker A. M. Ampère (1775—1836), dessen philosophische Ideen wir besonders aus seiner interessanten Korrespondenz mit Biran (herausgegeben von Barthélemy St. Hilaire in *Philosophie des deux Ampères)* kennen, wurde durch die Lehre seines Freundes zu Untersuchungen über die von unserer bewufsten Aktivität unabhängigen Verbindungen der Empfindungen und der Vorstellungen geführt. Er unterscheidet Verschmelzung (concrétion) und Assoziation selbständiger Vorstellungen (commémoration); zur ersten rechnet er das unmittelbare Wiedererkennen. In der Erkenntnistheorie entfernt er sich von Biran (und Kant) dadurch, dafs er den Relationsbegriffen (Kausalität, Zahl, Zeit, Raum) absolute Gültigkeit zuschreibt und in ihnen eine Brücke von den Erscheinungen zu den Dingen an sich findet (*Essai sur la philosophie des sciences* 1834—43).

Ursprünglich von der psychologischen Schule ausgegangen ist der sogenannte Eklektizismus, der lange Zeit die offizielle Philosophie Frankreichs war. Nachdem Royer Collard, im Anschlufs an Reid's common sense philosophy, an der Sorbonne die Lehre Condillacs bekämpft hatte, fing Victor Cousin (1792—1867) seine glänzende Lehrerwirksamkeit an, in welcher er zuerst Reid's und Biran's Lehren zu kombinieren suchte, später eine populäre und rhetorische Darstellung der Ideen Schellings und Hegels gab. Er meinte, durch psychologische Beobachtung zu einem Punkte gelangen zu können, wo sich eine universelle Vernunft kundgebe und die Wahrheit unmittelbar ergriffen werden könne. Durch diese Intuition findet er es möglich, aus den verschiedenen Systemen, die jedes für sich einseitig sind, das Wahre und Gesunde hervorzuziehen und zusammenzustellen (*Du vrai, du beau et du bien* 1838).

c. Innerhalb der von Saint-Simon (1760—1825) gegründeten sozialen Schule ist der Ursprung des Positivismus zu suchen. Die Aufgabe Saint-Simon's war, eine soziale Reformation vorzubereiten; eine solche war aber, meinte er, nur möglich, wenn man eine neue Weltanschauung gründete, die für die Jetztzeit das sein könnte, was das Christentum für das Mittelalter gewesen war. Eine solche neue Weltanschauung mufs, meinte Saint-Simon, auf einer Enzyklopädie der positiven Wissenschaften erbaut werden, um so mehr, als es jetzt dazu kommen soll, dafs die Menschen, statt einander gegenseitig auszubeuten, in gemeinschaftlicher Arbeit die Natur ausbeuten. Die Geschichte der Wissenschaften zeigt, dafs sie mit theologischen Voraussetzungen anfangen, aber allmählich auf rein natürlichen Voraussetzungen bauen. Wenn diese Entwickelung vollendet ist, wird die positive Philosophie gegründet werden können (*Doctrine de Saint-Simon*, par Hippolyte Carnot 1829). — Unter dem Einflufs von Saint-Simon schrieb Auguste Comte seine erste bedeutende Arbeit: *Plan des travaux scientifiques pour réorganiser la société* (1822).

B. Auguste Comte (1798—1857)

studierte an der polytechnischen Schule in Paris. Als aber diese wegen der in ihr noch herrschenden revolutionären Ideen von den Bourbonen geschlossen wurde, setzte er seine Studien auf eigne Hand fort und gab ihnen zugleich einen enzyklopädischen Charakter, wozu auch seine Verbindung mit Saint-Simon beitrug. Diese Verbindung hörte auf, weil der Meister nach Comte's Meinung die Wissenschaft zu sehr seinen reformatorischen Ideen unterordnen wollte. Mit erstaunlicher Arbeitskraft und Konzentration führte Comte dann seine enzyklopädische Darstellung der positiven Philosophie durch. In der letzten Zeit seines Lebens nahm sein Denken einen mehr subjektiven und mystischen Charakter an, indem er sich als Grundleger einer Religion der Humanität betrachtete und sogar eine Art von Kultus einrichtete.

a. Die moderne Kultur leidet, darin waren Saint-Simon und Comte einig, unter dem Übergewicht des kritischen und revolutionären Geistes. Es fehlt an gemeinsamer Denkungsart und Gesinnung, und daher auch an Zusammenwirken zu gemeinsamen Zielen. Die alte Gesellschaft hatte eine gemeinsame Grundlage in der Theologie gehabt. Jetzt kann nur die positive Wissenschaft eine solche Grundlage bilden. Es mufs ein Gedankengebäude errichtet werden, das mit der gleichen Autorität auftreten kann wie die einzelnen Wissenschaften, jede auf ihrem Gebiete. Und die Geschichte zeigt, dafs es einen genauen Zusammenhang zwischen den Entwickelungsstufen der Gesellschaft und den Entwickelungsstufen der Wissenschaft gibt. Daher ist die Entwickelung der Wissenschaften durch die drei Stadien, das theologische, das metaphysische und das positive, von so grofsem Interesse. In seinem Hauptwerk *Cours de philosophie positive* (1830—1842) entwickelt Comte das Gesetz der drei Stadien, indem er zugleich eine Klassifikation der Wissenschaften und eine enzyklopädische Darstellung des positiven Wissens seiner Zeit gibt.

Auf dem theologischen Stadium beherrscht das menschliche Wissen nur einen engen Kreis von Erfahrungen, und die Einbildungskraft spielt daher eine grofse Rolle. Das Band, das hier die Tatsachen für den menschlichen Geist verbinden kann, ist die Vorstellung von Göttern und Geistern. Die Begebenheiten in der Welt finden nur mit Hilfe dieser Vorstellung ihre Erklärung, und die kulturgeschichtliche Bedeutung der Theologie beruht eben darauf, dafs sie das intellektuelle Band auf dieser ersten Stufe der Wissenschaft war. Auch praktisch war sie von Bedeutung, indem die Moral wesentlich auf religiöser Autorität gegründet wurde. — Innerhalb des theologischen Stadiums ist besonders der Übergang vom Fetischismus zum Polytheismus bedeutungsvoll, indem nun durch die Entfernung der göttlichen Wesen von den einzelnen Naturerscheinungen eine rein erfahrungsmäfsige Untersuchung dieser Erscheinungen möglich ward.

Auf dem metaphysischen Stadium wird die Erklärung der Naturerscheinungen nicht mehr in persönlichen Wesen,

sondern in allgemeinen Kräften oder Ideen gefunden. Es werden so viele eigentümliche Kräfte angenommen, als es eigentümliche Gruppen von Erscheinungen gibt; so spricht man von einer chemischen Kraft, von einer Lebenskraft usw., und zuletzt legt man die Idee der Natur (eines abstrakten Äquivalenten der Gottesidee) dem ganzen Inbegriffe der Erscheinungen zugrunde. Die spekulative Reflexion ist an die Stelle der religiösen Einbildungskraft getreten. Der Fortschritt besteht darin, dafs Kräfte oder Ideen eine gröfsere Regelmäfsigkeit und Unveränderlichkeit bezeichnen, als von Göttern und Geistern erwartet wurde. Aber das metaphysische Stadium hat doch einen überwiegend negativen und kritischen Charakter. Es zerstört die Autoritäten und führt doch nicht zu einer neuen Positivität. Es ist die Zeit des Individualismus.

Auf dem positiven Stadium werden sowohl Einbildungskraft als Reflexion der Erfahrung untergeordnet. Das einzige Kriterium der Wahrheit ist Übereinstimmung mit den Tatsachen. Der Positivismus läfst doch nicht die Tatsachen in ihrer Vereinzelung stehen; er sucht die Gesetze, d. h. die konstanten Verhältnisse der Erscheinungen. Die Wissenschaft baut auf der Unveränderlichkeit der Naturgesetze, die schon von den Griechen geahnt war, in neuerer Zeit aber durch Bacon, Galilei und Descartes, diese eigentlichen Grundleger der positiven Philosophie, klar ausgesprochen ward. — Die vielen Gesetze können nicht auf ein einziges Gesetz zurückgeführt werden. Unsere Erkenntnis kann nur eine subjektive, keine objektive Einheit erreichen. Die subjektive Einheit besteht darin, dafs dieselbe Methode — die Erklärung von Tatsachen durch Tatsachen — überall durchgeführt wird. Diese Einheit der Methode macht eine Gemeinschaft der Geister möglich, die seit dem Mittelalter nicht dagewesen ist.

Die Verschiedenheit der Stadien hat teils ihren Grund in dem verschiedenen Umfange der vorhandenen Erfahrung, teils in den verschiedenen Gesichtspunkten, die bei der Naturerklärung zugrunde gelegt werden. Bevor diese Erklärung in den Tatsachen selbst gefunden werden konnte,

mufsten Einbildungskraft und Spekulation der Deutung der Natur zugrunde gelegt werden.

β. Mit der Lehre von den drei Stadien hängt die Klassifikation der Wissenschaften genau zusammen. Sie beruht nämlich zuerst auf der Reihenfolge, in der die verschiedenen Wissenschaften in das positive Stadium hineingetreten sind. Hier kommt zuerst die Mathematik, die schon bei den Griechen positiv geworden ist, dann fortschreitend die Astronomie, die Physik, die Chemie, die Biologie und die Soziologie (Gesellschaftslehre). Diese Reihenfolge zeigt uns aber zugleich einen fortschreitenden Übergang von Einfachheit der betreffenden Objekte zur Zusammensetzung (complication): je einfacher die Objekte einer Wissenschaft sind, um so schneller wird sie positiv werden. Ferner zeigt uns die Reihenfolge einen stetigen Übergang von Universalität zur Spezialität: die mathematischen Gesetze gelten für alle Erscheinungen, die astronomischen, physischen, chemischen, biologischen Gesetze für immer mehr begrenzte Gruppen, und die Soziologie für die am meisten begrenzte Gruppe. Endlich finden wir in jener Reihenfolge auch einen allmählichen Übergang von dem Vorherrschen der deduktiven Methode zum Vorherrschen der Induktion. — Diese vier Gesichtspunkte der Klassifikation hängen, wie leicht zu sehen ist, genau zusammen.

Zwischen den Erfahrungsgebieten, die den verschiedenen Wissenschaften entsprechen, gibt es keinen kontinuierlichen Zusammenhang. Auch innerhalb eines und desselben Gebietes findet Diskontinuität statt, so zwischen den verschiedenen physischen Kräften, zwischen den organischen Arten usw. — Comte kannte nicht das Gesetz von dem Bestehen der Energie, das ja während seiner Lebenszeit nicht allgemein anerkannt ward, und er erlebte nicht das Auftreten Darwin's.

In seiner Klassifikation vermissen wir die Logik, die ihren Platz vor der Mathematik haben müfste, und die Psychologie, die zwischen Biologie und Soziologie einzuschieben wäre. — Comte selbst hat in seiner späteren Zeit als siebente Wissenschaft die Ethik zugefügt. Sie ist

nach seiner Auffassung spezieller als die Soziologie, indem sie mehr ins Individuelle geht, besonders das Gefühlsleben hervorhebt, das für die Soziologie nicht von so grofsem Interesse ist.

γ. Der Positivismus Comte's ist nicht Empirismus. Die Theorie der Stadien setzt ja eben voraus, dafs die Tatsachen immer verbunden werden sollen; die Frage ist nur, woher man das Band nehmen soll. In dem positiven Stadium kann die Verbindung auf zwei Wegen zustande gebracht werden. Gleichzeitig gegebene Erscheinungen stellen wir nach den Ähnlichkeiten ihrer Beschaffenheit und ihrer Gesetze zusammen. Sukzessive Erscheinungen suchen wir in kontinuierliche Zeitreihen zu ordnen. Jenes ist eine statische Erklärung (par similitude); dieses ist eine dynamische Erklärung (par filiation). Auf beiden Wegen befriedigen wir den Einheitstrieb unseres Geistes und finden das Konstante in den Variationen *(Discours sur l'esprit positif* 1844).

Die verbindende Geistestätigkeit, die Comte hier voraussetzt, hat er nicht näher untersucht. Weder erkenntnistheoretische noch psychologische Analysen finden sich in seinen Werken. Seine Auffassung der Erkenntnis ist biologisch: unsere Erkenntnis wird durch die Wechselwirkung unseres Organismus und der Aufsenwelt, unseres Verstandes und des Milieus bestimmt. Die Bearbeitung der von aufsen empfangenen Eindrücke geschieht nach den Gesetzen unserer Organisation, und alle Erkenntnis ist daher durch ein Verhältnis von Subjekt und Objekt bestimmt. In dieser biologischen Erkenntnislehre meint Comte ein Nachfolger von Aristoteles und Kant zu sein. — In seiner späteren Zeit betont er mehr und mehr den subjektiven Charakter unserer Erkenntnis, bis er zuletzt ein subjektives System statt des im „Cours de philosophie positive“ gegebenen objektiven Systems aufstellt.

δ. Das Wort Soziologie ist von Comte gebildet und hat, trotz seiner philologischen Bedenklichkeit, allmählich Bürgerrecht im wissenschaftlichen Sprachgebrauch erreicht. Die Soziologie im Sinne Comte's enthält, was man sonst Philo-

sophie der Geschichte nennt, und aufserdem Nationalökonomie, Ethik und grofse Teile der Psychologie. Wie auf anderen Gebieten ist auch auf dem Gebiete der Soziologie zwischen Statik und Dynamik zu unterscheiden.

Zur sozialen Statik gehört die Lehre von dem Wechselverhältnisse der Faktoren der Gesellschaft, z. B. zwischen den Ideen, den Sitten und den Institutionen. Die Aufgabe der Institutionen ist nur, dasjenige zu regulieren, was sich auf dem Wege des freien Zusammenwirkens entwickelt hat. Recht und Staat sind von untergeordneter Bedeutung im Vergleich mit der unwillkürlichen Entwickelung, und der Begriff des Rechts ist dem Begriffe der Pflicht untergeordnet. Der Pflichtbegriff entspringt aus dem Bewufstsein des Einzelnen, ein Glied des Ganzen zu sein. Und dieses Bewufstsein entsteht, wenn die Solidarität alles Menschenlebens erfahren und anerkannt wird. Unwillkürlich folgen die Menschen dem Drange nach Gemeinschaft, und erst nachher entdecken sie den Nutzen, den sie daraus haben. Comte sieht in diesem Punkte Hume und Adam Smith als seine Vorgänger an. Die ersten Keime der Solidarität findet er schon in der Biologie: im Geschlechtstriebe und im Triebe, für die Jungen zu sorgen. In der menschlichen Welt geht dann eine stete Erziehung zum Altruismus (auch ein von Comte gebildetes Wort!) vor sich. Als einzeln und isoliert ist das Individuum nur eine Abstraktion. Die Familie ist der soziale Einer; hier ist nicht nur Verbindung (association), sondern vollständige Einheit (union). In den gröfseren Gemeinschaften ist besonders das Zusammenwirken der Menschen zu gemeinsamen Zielen und unter der Leitung gemeinsamer Ideen von Bedeutung. Die höchste Idee ist die Idee der Menschheit, der alle individuelle und soziale Entwickelung dienen soll. — Comte polemisiert gegen die Distinktion zwischen privaten und öffentlichen Funktionen. Diese Distinktion ist modern; weder das Griechentum noch das Mittelalter kannten sie. Es ist die Aufgabe der positiven Philosophie, eine Gesinnung zu entwickeln, mittels welcher Alle sich als Mitarbeiter des grofsen Ganzen fühlen können. Besonders gilt es, das Proletarentum, das seit der Ab-

schaffung des Sklaventums bestanden hat, in das soziale System einzukorporieren.

Zur sozialen Dynamik gehört das Gesetz der drei Stadien, das wir schon kennen. Den verschiedenen Stadien der intellektuellen Entwickelung entsprechen bestimmte soziale und politische Entwickelungsstufen. Dem theologischen Stadium entspricht der Militarismus; es ist die Periode der regulierenden Autoritäten. Dem metaphysischen Stadium entspricht die Herrschaft der Juristen („Legisten“); ihre Aufgabe ist, die Rechte der verschiedenen Klassen, besonders die Rechte des Mittelstandes, den Kriegern und den Geistlichen gegenüber zu ordnen. Dem positiven Stadium entspricht der Industrialismus; die Machtverteilung wird jetzt durch die produzierenden Kräfte bestimmt, und die sozialen Fragen lösen die politischen ab.

ε. In einem späteren Werke (*Politique positive* 1851 bis 1854) wollte Comte die Grundlage einer neuen Religion, der Humanitätsreligion, legen. (Der vollständige Titel ist daher: Politique positive, ou traité de sociologie instituant la religion de l'humanité.) Während er in seinem „Cours“ von der Welt oder der Natur ausging und auf der Grundlage des Naturerkennens ein Verständnis des Menschen erreichen wollte, sollte jetzt diese objektive Methode von einer subjektiven Methode abgelöst werden. Die ganze Natur sollte vom menschlichen Standpunkte aus betrachtet und die Menschheit als das höchste Wesen (le grand être) dargestellt werden. Jetzt soll das Gefühl und nicht nur der Verstand das Wort führen, und die Synthese, die Einheitsauffassung, soll über die Analyse und die Spezialisierung das Übergewicht haben. Die neue Religion ist ein Kultus der Menschheit, deren Glieder wir alle sind, — wir Jetztlebende wie die Gestorbenen und die noch Ungeborenen. Alle Gedanken und Handlungen sollen auf die Entwickelung des „grofsen Wesens“ gerichtet sein. Die Verfassung der Zukunft soll eine Soziokratie sein, eine soziale Gemeinschaft ohne feste Institutionen. Die Patrizier leiten die Produktion, während die Proletarier die Energie, die Philosophen die Vernunft und die Frauen das Gefühl repräsentieren. In

der öffentlichen Meinung und in dem Recht der Arbeitsverweigerung werden hinlängliche Garantien gegen Übergriffe der weltlichen und geistlichen Autoritäten gegeben sein. — So endete der Grundleger des Positivismus als romantischer Utopist. Seine Schule teilte sich auf diesem Punkte, indem Einige (wie Littré) an der Lehre des „Cours" festhielten, während Andere (wie Lafitte und Robinet) die „Politique positive" als den wirklichen Abschlufs der positiven Philosophie betrachteten.

C. Die englische Philosophie im 19. Jahrhundert vor Stuart Mill.

Sowohl in Deutschland als in Frankreich geschah der Übergang vom 18. zum 19. Jahrhundert durch eine Revolution — in Deutschland durch die romantische Revolution auf dem Gebiete des Denkens, in Frankreich durch die politische Revolution. In England suchten dagegen energische philosophische Denker die Prinzipien des 18. Jahrhunderts in fruchtbarer Weise auf die Probleme des 19. Jahrhunderts anzuwenden. Die englische Philosophie des 19. Jahrhunderts hat daher in ihren Hauptrepräsentanten ein radikales und empirisches Gepräge. Jeremy Bentham und James Mill, entschiedene Repräsentanten der radikalen Aufklärung, üben in den ersten Dezennien des Jahrhunderts einen starken Einflufs aus, und Stuart Mill sucht dann ihre Prinzipien teils konsequent durchzuführen, teils den neuen Problemstellungen anzupassen, die von der durch Coleridge und Carlyle repräsentierten Romantik und von dem durch Hamilton und Whewell repräsentierten Kritizismus notwendig gemacht wurden.

a. Die wichtigsten philosophischen Schriften von Jeremy Bentham (1748—1832) waren schon im 18. Jahrhundert erschienen (*A Fragment on Government* 1776; *Principles of Morals and Legislation* 1789). Aber erst im neuen Jahrhundert bekamen sie einen entscheidenden Einflufs. Bentham, der als Privatgelehrter in ununterbrochenen Bestrebungen für soziale und juridische Reformen lebte, setzte sich als

Hauptaufgabe, die englische Gesetzgebung zu reformieren; er verlangte Kodifikation der Gesetze (das Wort Kodifikation hat er selbst gebildet), Reduktion der Prozefskosten, Reform des Gefängniswesens und Erweiterung des politischen Stimmrechts. Theoretisch stellte er das schon von Hutcheson behauptete Prinzip des möglichst grofsen Glücks für möglichst viele Menschen als moralischen Grundsatz auf. Nach diesem Prinzipe, das in seinen Augen selbstverständlich ist, soll jede Institution, jede Handlung, jede Eigenschaft und jedes Motiv beurteilt werden. Bentham polemisiert sowohl gegen das sogenannte Naturrecht als gegen die auf Autorität und Tradition gegründete Moral. Er untersucht die Stärke, die Dauer, die Sicherheit, die Nähe, die Ungemischtheit und die Fruchtbarkeit der Lustgefühle, die von einer Handlung bewirkt werden, und die den Wert der Handlung bedingen. Die Motive der Handlungen untersucht er, um zu sehen, welche Motive begünstigt und welche gehemmt werden müssen. In dem wohlverstandenen Eigeninteresse findet er das zuverlässigste Motiv, indem er an eine Harmonie aller wohlverstandenen Eigeninteressen glaubt, so dafs der Einzelne schon aus kluger Berechnung sich für das allgemeine Wohl interessieren mufs. In einer posthumen Schrift *(Deontology)* ist dieser Gedanke, vielleicht durch Interpolationen des Herausgebers, sehr einseitig und grell ausgesprochen.

Bentham's Freund James Mill (1772—1836) war ein eifriger Vorkämpfer der radikalen Anwendung des Wohlfahrtsprinzips. Dieser energische Mann, der durch seine Stellung als hoher Beamter in der indischen Kompagnie vom Parlament ausgeschlossen war, wirkte als Ratgeber der radikalen Politiker, die für Parlamentsreform und überhaupt für die Emanzipation des Mittelstandes arbeiteten. Theoretisch suchte er der Bentham'schen Ethik, dem sogenannten Utilitarianismus, eine psychologische Grundlage zu geben. Eine solche fand er in der von Hume und Hartley gegründeten „Assoziationspsychologie“, die er dadurch simplifizierte, dafs alle Vorstellungsverbindungen auf Assoziation zwischen häufig zusammen vorkommenden Vorstellungen

(Berührungsassoziation) zurückführte (*Analysis of the Human Mind* 1829). Er legt besonders darauf Gewicht, dafs die Assoziation so innig sein kann, dafs ein neues Ganzes, das gar nicht an die ursprünglichen Elemente erinnert, entstehen kann. In dieser Weise sucht er z. B. zu erklären, wie unselbstische („uninteressierte") Gefühle entstehen können: solche Gefühle sind sekundär; sie entstehen dadurch, dafs etwas, das zuerst nur als Mittel lusterregend war, später selbst Zweck wird und nun unmittelbar lusterregend wirkt. Die Unmittelbarkeit des Gewissens findet hierin seine psychologische Erklärung. (Die beste Darstellung dieser Theorie gibt James Mill in Appendix B zu seiner polemischen Schrift *Fragment on Mackintosh* 1835.)

b. Den energischen Vorkämpfern der empirischen und analytischen Psychologie und Ethik gegenüber trat eine unter deutscher Einwirkung entstandene romantische Richtung, deren hervorragendste Repräsentanten Coleridge und Carlyle waren.

Samuel Taylor Coleridge (1772—1834) war in seiner ersten Jugend ein begeisterter Anhänger der Assoziationspsychologie. Später aber ward er ein Feind aller Analyse und alles Bestrebens, das Geistesleben durch elementare Gesetze zu erklären, und er proklamierte, im Anschlufs an Schelling, die ahnungsvoll angeschaute Totalität im Gegensatz zu der Alles zerstückenden Empirie. Besonders operierte er aber mit dem Kant'schen Gegensatze von „Verstand" und „Vernunft": alle religiöse Kritik schrieb er auf die Rechnung des blofsen „Verstandes" und beseitigte sie dann durch eine Appellation an die höhere Ansicht der „Vernunft", des Vermögens der Ideen und der Totalitätsgedanken. Er polemisierte doch nicht nur gegen die Freidenker, sondern auch gegen die in dogmatischen Formeln erstarrte Theologie. Sein grofses Werk, das die Übereinstimmung von Christentum und Philosophie dartun sollte, wurde nie geschrieben; aus seiner Schrift *Church and State* (besonders dem Anhang) und aus seiner *Biographia literaria* sowohl als aus seinem *Table-talk* lernt man seine Ideen kennen.

Thomas Carlyle (1795—1881) wollte nicht eine

„höhere“ Erkenntnis erreichen; er satirisiert über Coleridge's „transzendentalen Mondschein“. Er wollte eine neue Grundlage des Glaubens und der Lebensführung legen, und zu einer solchen wurde er durch das Studium Goethe's und der romantischen Philosophie geleitet. Sein Streben war, sich von den nie abgeschlossenen Untersuchungen der Wissenschaft unabhängig zu machen. Nachdem er sich in seiner ersten Jugend aus materialistischen Anschauungen herausgearbeitet hatte, hegte er eine romantische Scheu gegen Analyse und Kritik. Seine Polemik gilt besonders der „Ursachen- und Wirkungsphilosophie“ und der utilitarianischen Ethik. Auf Kant's Distinktion zwischen Erscheinung und Ding an sich gestützt, trägt er in seiner tiefsinnigsten Schrift *Sartor resartus* (1833) seine „Kleiderphilosophie“ vor: Die Welt ist das Kleid der Gottheit; die Naturwissenschaft untersucht das Kleid, ohne den Träger des Kleides zu kennen. Die Natur ist ein grofses Symbol, eine Offenbarung von Ideen, die keine wissenschaftliche Methode ergreifen kann. Es ist die Aufgabe der Philosophie, immer wieder das Gefühl der Wunderbarkeit des Daseins zu erwecken, wenn die Menschen durch Gewohnheit erschlafft sind. Auch unsere Glaubensvorstellungen sind Kleider der Gottheit; — ein neues Kleid mufs aber von Zeit zu Zeit der Gottheit gewoben werden.

In der praktischen Lebensauffassung Carlyle's treten zwei Züge besonders hervor. — Alles Grofse geschieht in der Stille, im Schweigen. Die grofsen Taten werden ohne ausdrückliches Bewufstsein ausgeübt. Das volle klare Bewufstsein macht Alles klein und mechanisch. Die höchste Wahrheit kann für den Menschen nur in der Form des Symbols existieren: das Symbol schweigt und redet, versteckt und offenbart auf einmal. — In den grofsen Menschen, in den Helden haben wir die höchste Offenbarung *(On Heroes and Hero-worship* 1841). Sie sind die Leiter und Vorbilder, die Grundleger alles Guten. Der Held kann als Prophet, als Dichter oder als Staatsmann auftreten; immer aber repräsentiert er die grofse, konzentrierte Kraft des Lebens, und in seinen Worten und Taten geben sich die verborgenen

Gedanken der Lebensbewegung kund. Solche Helden sind besonders notwendig, um die soziale Frage zu lösen. Carlyle war einer der ersten Verfasser, die — im Gegensatz zur damals herrschenden nationalökonomischen Schule — die Existenz dieser Frage behaupteten. Auf speziellere Untersuchungen geht er nicht ein; dazu verachtete er die empirische Wissenschaft allzusehr.

c. In demselben Jahre (1829) wie James Mill's „Analysis", das Hauptbuch der Assoziationspsychologie, erschien auch (in Edinburgh Review) die scharfsinnige Abhandlung William Hamilton's: *Philosophy of the Unconditioned*, in welcher er eine scharfe Kritik gegen alle Philosophie, die das Unbedingte als Gegenstand des Wissens behauptete, gerichtet hat. Hamilton (1788—1856) entfaltete in einer Reihe von Jahren eine erfolgreiche Lehrerwirksamkeit an der Universität in Edinburgh. — Was wir auffassen und begreifen, wird — eben durch das Auffassen und Begreifen selbst — in Beziehung zu einem Anderem gesetzt, durch welches es begrenzt und bedingt wird. Denken ist Bedingen (to think is to condition). Weder ein absolutes Ganzes noch einen absoluten Teil begreifen wir; jedes Ganze ist ein Teil, und jeder Teil ein Ganzes. Nur das bedingt Begrenzte erkennen wir. Was wir erkennen, bestimmen wir in Raum, Zeit und Grad (extensiv, protensiv und intensiv), und auch das Kausalgesetz ist nur eine spezielle Form des Beziehungsgesetzes (law of relativity). Hamilton sieht in dem Kausalgesetz den Ausdruck unseres Unvermögens, einen absoluten Zuwachs der Realität zu denken; wegen dieses Unvermögens suchen wir das Neue (als Wirkung) als eine neue Form des Alten (als Ursache) zu denken. Wenn Ursache und Wirkung nicht einander deckten, müfsten wir einen absoluten Anfang des Neuen annehmen. — Die Philosophie endet daher nach Hamilton (wie nach Cusanus) in einer docta ignorantia. Ihr Wert besteht in dem immer neuen Suchen, durch welches die Kräfte des Geistes geübt werden.

Doch ist es Hamilton's Überzeugung, dafs ein Glaube an ein unbedingtes Wesen notwendig sei, um unsere geistige Existenz zu behaupten. Die näheren Bestimmungen des

unbedingten Wesens können nur durch Analogie mit der menschlichen Persönlichkeit gewonnen werden. — Von Hamilton's Schüler Henry Mansel wurde dieser Gedankengang zugunsten des orthodoxen Glaubens angewendet (*Limits of religious thought.* 1858). —

Von einer anderen Seite machte William Whewell (1795—1866), Professor in Cambridge, die Prinzipien der kritischen Philosophie geltend. Er suchte die Grundgedanken Kant's als die Voraussetzungen der induktiven Wissenschaft darzutun (*History of the Inductive Sciences.* 1837. *Philosophy of the Inductive Sciences*, *founded on their History.* 1840). Induktion bedeutet nicht nur eine Sammlung von Tatsachen, sondern ihre Ordnung nach einem leitenden Gedanken. Nur wenn der Forscher einen solchen Gedanken mitbringt (wie z. B. Kepler die Idee der Ellipse zu seinen Planetforschungen mitbrachte), ist die Verknüpfung der Tatsachen möglich. Zuletzt müssen wir auf die fundamentalen Begriffe zurückgehen, in welchem sich die Gesetze unseres Erkenntnisvermögens selbst ausdrücken, Gesetze, die aller Sinnesauffassung und aller Induktion zugrunde liegen. Solche Grundbegriffe sind: Zeit, Raum, Ursache (in der Mechanik), Zweck (in der Biologie), Pflicht (in der Ethik). Sie können nicht in einfachere Begriffe zerlegt werden.

D. John Stuart Mill (1806—1873),

der Sohn von James Mill, war in den Ideen der radikalen Aufklärung, wie sein Vater und Bentham sie entwickelt hatten, erzogen und glaubte an sie wie an ein Evangelium. In seiner sehr interessanten Selbstbiographie hat er geschildert, wie die Anschauungen, die er sich als Kind und Jüngling zugeeignet hatte, in scharfen Kontrast mit den Ideen und Stimmungen einer neuen Zeit, die sich auch in seinem eignen Innern regten, kamen, und wie er dann eine geistige Krisis durchzukämpfen hatte. Nicht nur in seinem Leben, sondern auch in seinen Schriften merkt man diesen Gegensatz, und die Inkonsequenzen, die sich trotz seiner energischen Denkerarbeit in seinen Theorien nachweisen

lassen, sind zum Teil daraus zu erklären. Zugleich besteht ein genauer Zusammenhang zwischen seinen theoretischen Anschauungen und seinem sozialreformatorischen Bestreben. Wenn er in der Philosophie Alles aus blofser Erfahrung ableiten will, gründet sich dies nicht nur in rein theoretischer Überzeugung, sondern er sah darin (ähnlich wie die französischen Philosophen des 18. Jahrhunderts) auch eine Waffe gegen die Vorurteile, die sich dem Fortschritt entgegenstellen. — Wie sein Vater war Mill Beamter unter der Indischen Kompagnie; als diese aufgelöst wurde, war er einige Zeit Mitglied des Parlamentes.

a. In Stuart Mill's *System of Logic* (1843) haben wir die Antwort der englischen Schule auf Kant's „Kritik der reinen Vernunft“ und zugleich die radikalste Form der empirischen Erkenntnistheorie. Der Grundgedanke Kant's war, dafs alle wirkliche Erfahrung ein rationales Element in sich enthält, das durch Analyse gefunden werden kann. Mill sucht nun zu zeigen, dafs nicht nur alle Erkenntnis aus Erfahrung stammt, sondern dafs die Erfahrung selbst auf keinen weiteren Voraussetzungen ruhe. Er will die Erfahrung zum Mafsstab der Erfahrung machen: We make experience its own test! — Unter „Erfahrung“ versteht er dann (wie Hume) eine Summe von Wahrnehmungen, und seine Aufgabe ist, zu zeigen, wie allgemeine Gesetze aus einer solchen Summe gewonnen werden können.

In seinen logischen Untersuchungen baut Mill teils auf geschichtlicher, teils auf psychologischer Grundlage.

In geschichtlicher Rücksicht hat er, wie er es selbst offen erkennt, grofsen Nutzen von Whewell's Werk über die Geschichte der induktiven Wissenschaften gehabt. Auch John Herschel's Buch „On the study of natural philosophy“ (1831) ist eine Vorarbeit gewesen. Mill's Aufgabe war, durch Analyse der Methoden der Erfahrungswissenschaften, wie diese sich in den letzten drei Jahrhunderten entwickelt haben, die Grundmethoden des induktiven Denkens zu beschreiben und dann zu untersuchen, welche Voraussetzungen diesem Denken zugrunde liegen. — Er findet vier induktive Methoden. Die Übereinstimmungsmethode schliefst von

einer Reihe von Fällen, in welchen zwei Umstände (A und B) immer einander folgen, während alle anderen Umstände variieren, auf einen kausalen Zusammenhang von A und B. Dieser Schlufs ist aber nur sicher, wenn wir zugleich die Unterschiedsmethode anwenden können, indem es sich zeigt, dafs B wegbleibt, wenn A ausgeschlossen wird, und umgekehrt. Dies ist die induktive Hauptmethode. An sie schliefst sich die Restmethode, in welcher alles schon Erklärte eliminiert wird und dann auf einen Zusammenhang der zurückbleibenden Umstände geschlossen wird, und die Methode der proportionalen Veränderungen, in welcher wir zwei proportional miteinander variierenden Reihen von Erscheinungen haben und auf einen Kausalzusammenhang zwischen ihnen schliefsen. Durch treffende Beispiele aus der Geschichte der Wissenschaften erläutert Mill diese Methoden. Er hat durch diese Darstellung den Versuch gemacht, eine Systematisierung der induktiven Logik der aristotelischen Systematisierung der deduktiven Logik gegenüberzustellen; er hat hier Bacon's Werk fortgesetzt. Von Bacon unterscheidet er sich nicht nur durch die reicheren und besseren Beispiele, die er zur Verfügung hatte, sondern auch durch die klarere Einsicht in die Notwendigkeit der Hypothesenbildung und durch die Wechselwirkung von Induktion und Deduktion. Die deduktive Methode wird besonders notwendig, wenn sehr viele Umstände zusammenwirken; man mufs dann jeden für sich induktiv untersuchen und dann prüfen, ob man durch Deduktion von den Resultaten dieser Einzeluntersuchungen das Zusammenspiel der Umstände erklären kann.

Die psychologische Grundlage der Mill'schen Logik wird in der letzten Analyse des Denkens offenbar. Alle Deduktion setzt nach Mill eine Induktion voraus. Denn die Deduktion — meint er — geht von einem allgemeinen Satze aus; aber woher kann dieser Satz stammen, wenn nicht aus der Erfahrung? Jeder allgemeine Satz weist auf eine Summe von Erfahrungen hin. Zuletzt kommen wir zu den einzelnen Wahrnehmungen zurück. Der Anfang des ganzen Erkenntnisprozesses besteht darin, dafs zwei Erscheinungen zusammen

vorkommen. Wenn dies oft geschieht, wird das Eintreten der einen Erscheinung eine Erwartung des anderen erwecken. Dies ist die Grundform des Schliefsens; sie geht aber nicht von einem allgemeinen Satze aus, sondern geht von einer Einzelheit zu einer anderen (from particulars to particulars). Das Kind zieht seine Hand von der brennenden Kerze zurück, nicht weil es den allgemeinen Satz kennt, dafs Berührung des Feuers schmerzlich ist, sondern weil der Anblick des Feuers unmittelbar die Vorstellung des Schmerzes erweckt. Eine äufserliche Assoziation (Berührungsassoziation) bildet also die erste Grundlage alles Schliefsens: alle logischen Prinzipien sind eliminiert. Der Übergang von der einen Vorstellung zur anderen geschieht unmittelbar, und dies bedeutet für Mill: ohne Grund. — Auch in der Kausalitätstheorie will Mill alle Voraussetzungen eliminieren. Die induktiven Methoden sind, das räumt Mill ein, nur beweisend, wenn das Kausalgesetz vorausgesetzt wird. Obgleich A und B einander stets folgen und B wegbleibt, wenn A wegbleibt, können wir doch nur unter der Voraussetzung auf eine kausale Verbindung von A und B schliefsen, dafs B überhaupt eine Ursache haben soll. Woher kommt denn das Kausalgesetz? Mill antwortet: wie alle allgemeinen Sätze, aus Erfahrung, d. h. Induktion. — Den Kreis, der hier in Mill's Gedankengang hervortritt, hat besonders Stanley Jevons (in einer Reihe von Abhandlungen 1877 bis 1879 unter dem Titel *Stuart Mill's Philosophy tested*, die in „Pure Logic and other minor works“ wieder abgedruckt sind) klar erwiesen. Jevons hatte schon in seinen *Principles of Science* (1874) das Identitätsprinzip als die bei allem Schliefsen zugrunde liegende Voraussetzung erwiesen, indem der Beweis einer Induktion immer eine Deduktion ist, die von einem versuchsweise aufgestellten Satze auf die gegebenen Wahrnehmungen zurückschliefst.

Mill's Versuch, eine absolut induktive Logik zu geben, ist also nicht geglückt. Dieser Versuch bildet den Gegensatz zu Hegel's Versuch, eine absolut deduktive Logik zu geben. Mill wollte die Formen des Denkens aus dem Inhalt, Hegel den Inhalt des Denkens aus den Formen aus-

spinnen. In diesen zwei Männern tritt die Romantik und der Positivismus in ihrem schärfsten Gegensatz hervor.

β. Die psychologischen Voraussetzungen, die der Mill'schen Logik zugrunde liegen, stammten von James Mill's „Analysis". Es waren die Voraussetzungen der „Assoziationspsychologie". Als Stuart Mill in seinen späteren Jahren (1869) eine neue Ausgabe der „Analysis" besorgte, sprach er in seinen Noten zu dieser Ausgabe eine geänderte psychologische Auffassung aus. Im Anschlufs an Alexander Bain (dessen Hauptwerke *The Senses and the Intellect*, 1856, und *The Emotions and the Will*, 1859, sind) zeigte er nun, dafs die äufserliche Assoziation (die Berührungsassoziation) stets eine innere (Ähnlichkeitsassoziation) voraussetzt. Schon früher hatte er in seiner *Examination of Sir William Hamilton's Philosophy* (1865) eine noch wesentlichere Änderung seiner psychologischen Grundansicht angedeutet. Er sah jetzt ein, dafs Erscheinungen wie Erwartung und Erinnerung nicht durch die der „Assoziationspsychologie" zugrunde liegende Auffassung des Bewufstseins als einer blofsen Summe von Elementen erklärt werden konnte. Die genannten Erscheinungen erweisen, meint er, dafs das Band, durch welches die psychischen Elemente zusammengehalten werden, ebenso real ist wie diese Elemente selbst, aber aus diesen Elementen nicht abgeleitet werden kann. Und nur diesem Bande kommt der Name „Ich" zu. So nimmt Mill Hume's „uniting principle", das in der „Assoziationspsychologie" vergessen gewesen war, wieder auf und gibt ihm sogar eine zentrale Stellung. Hätte er jetzt seine Logik umarbeiten können, wäre die Möglichkeit dagewesen, die Prinzipien der Erkenntnis als idealisierte psychische Tendenzen darzustellen. — Die Änderungen und selbst die Inkonsequenzen in Mill's Lehren sind Zeugnisse seines unermüdlichen und redlichen Forschens.

γ. Wie in der Psychologie war Stuart Mill auch in der Ethik ursprünglich ein Schüler seines Vaters; — hier war er zugleich ein Schüler Bentham's. In seiner Jugend war er dann, besonders durch den Einflufs von Coleridge und Carlyle, auf die Äufserlichkeit und die Einseitigkeit

des Bentham'schen Utilitarianismus aufmerksam geworden. Er gab doch nimmer die Voraussetzung auf, dafs der letzte Mafsstab für den Wert der Handlungen in den Wirkungen, die sie auf das menschlische Glück haben, gesucht werden mufs. Das Ziel ist nicht das möglichst grofse Glück des Handelnden selbst, sondern das möglichst grofse Glück für Alle, die durch die Wirkungen der Handlung beeinflufst werden. Dieses Prinzip gründet Stuart Mill nicht, wie Bentham, auf das wohlverstandene Eigeninteresse des Handelnden, sondern auf die psychologische Beschaffenheit des moralischen Gefühls (*Utilitarianism.* 1863). Er nimmt in der Theorie dieses Gefühls die Lehre Hartley's und James Mill's von den Metamorphosen der Gefühle auf. Bei der Entstehung des moralischen Gefühls wirken sehr viele Elemente zusammen: Sympathie, Furcht und Ehrfurcht, Erfahrungen von den Wirkungen der Handlungen, Selbstachtung und der Wunsch, von Anderen geachtet zu werden. In dieser zusammengesetzten Natur ist die Ursache des mystischen Charakters zu suchen, mit welchem die Vorstellung der moralischen Verpflichtung auftritt. Die Zusammensetzung kann aber so innerlich und vollständig werden, dafs das Gefühl als ein ganz einheitliches sich darstellt. Es bildet sich besonders unter dem Einflufs des sozialen Lebens, durch welches die Individuen gewöhnt werden, gemeinsame Interessen zu haben und mit vereinten Kräften zu arbeiten. So entwickelt sich ein Gefühl der Solidarität und der Einheit, das sogar (wie in Comte's Humanitätsreligion) einen religiösen Charakter annehmen kann.

Nicht nur durch das Hervorheben des subjektiven Faktors hat Mill den Utilitarianismus modifiziert, sondern auch durch die Annahme qualitativer Unterschiede der Gefühle. „Das Glück" mufs, meint er, nicht nur nach quantitativen Unterschieden, sondern auch nach seiner Qualität geschätzt werden. Wie Platon (im 9. Buche des Staates) behauptet er, dafs nur derjenige, der die verschiedenen Qualitäten des Glücks aus eigener Erfahrung kennt, eine gültige Schätzung der verschiedenen Werte geben kann. Ein unzufriedener Sokrates ist besser als ein zufriedener Idiot.

Durch diese Modifikationen wird das ethische Problem schärfer und schwieriger, als der ältere Utilitarianismus gedacht hatte. Dies wurde mit Klarheit von Henry Sidgwick (1838—1900) gesehen, der in seinem scharfsinnigen Werke *The Methods of Ethics* (1877) bestimmt zwischen zwei verschiedenen Arten des Utilitarianismus unterschied, von welchen die eine im Eigeninteresse, die andere im Altruismus ihre Grundlage habe. Zugleich zeigt er, dafs die jetzt herrschende praktische Ethik (the morality of common sense) auf einem Utilitarianismus als ihrer unbewufsten Voraussetzung ruht.

δ. Auf den speziellen Gebieten der sozialen Ethik hat Stuart Mill eine Reihe bedeutender und in das Leben des Zeitalters tief eingreifender Arbeiten geleistet. So hat er in seinem Buche *On liberty* (1859) das Recht des Einzelnen auf freie, eigentümliche Entwickelung behauptet und den Versuch gemacht, bestimmte Grenzen für das Eingreifen der Gesetzgebung und der öffentlichen Meinung festzusetzen. Sein Hauptgedanke ist, dafs der Impuls zu Allem, was edel und grofs ist, von einzelnen eigentümlichen Menschen, die das Salz der Erde sind, stammt. In *Subjection of women* (1869) gibt er eine besondere Anwendung des Freiheitsprinzips auf die Stellung der Frauen. Zugleich behauptet er, dafs unsere Vorstellungen von der „Natur“ der Frauen von der untergeordneten und zurückgezogenen Lage, in der die Frauen bisher gelebt haben, herrühren, und er erwartet neue glänzende Beiträge zur menschlichen Kultur, wenn die Frauen ihre Vermögen ebenso frei entwickeln können werden, wie die Männer es längst gekonnt haben. — In *Considerations on representative government* (1861) betrachtet er den politischen Kampf der Gegenwart als einen Kampf zwischen Demokratie und Bureaukratie, der damit enden mufs, dafs jene diese in ihren Dienst nimmt und nur die allgemeine Kontrolle behält. Zugleich empfiehlt er die Quotientwahl, um die Rechte der Minorität zu sichern. Mill's Zukunftsideal ging doch über die politische Demokratie hinaus. Ohne grofse soziale und ökonomische Änderungen konnten nach seiner Überzeugung die per-

sönliche und die politische Freiheit aller Einzelnen nicht gesichert werden (*Principles of political economy* 1849). Er steht hier dem grofsen, nach seiner Auffassung diametralen Gegensatz von Individualismus und Sozialismus gegenüber, und er erklärt offen, dafs er nicht weifs, wie sie versöhnt werden können. Nur behauptet er, dafs weder der individualistische noch der sozialistische Grundgedanke bisher in der möglichst besten Form theoretisch und praktisch entwickelt worden ist. So kann z. B. das Privateigentum sehr wohl festgehalten werden, wenn die Gesetze nur ebenso viel tun wollten, um seine Mifslichkeiten zu vermindern, als sie jetzt tun, um sie zu vergröfsern. Und die Sozialisten haben Unrecht, wenn sie den Grund der sozialen Übel in der Konkurrenz finden. Die Ursache liegt in der Unterwerfung der Arbeit unter dem Kapital, und Mill hofft viel von den Gewerkvereinen und den Produktionsvereinen, besonders weil sie die Tugenden der Unabhängigkeit — nämlich Gerechtigkeit und Selbstbeherrschung — begünstigen.

ε. Mill's religiöse Anschauungen kamen in den von ihm selbst ausgegebenen Werken nur andeutungsweise zum Vorschein. Comte gegenüber hatte er (in seinem Buche über Comte 1865) behauptet, dafs theologische und metaphysische Ansichten nicht notwendigerweise wegfallen müssen, weil das positive Stadium in der Wissenschaft erreicht ist, wenn sie nur nicht den wissenschaftlichen Resultaten widersprechen. Es gibt offene Fragen! Gegen Hamilton und Mansel hatte er aber energisch protestiert, wenn sie (besonders Mansel) lehrten, dafs die Begriffe (namentlich die ethischen Begriffe) einen ganz anderen Inhalt haben sollten, wenn sie von der Gottheit und wenn sie von Menschen gebraucht werden. Er will kein Wesen — könnte es ihn auch auf ewig verdammen — gut nennen, wenn es nicht ist, was wir meinen, wenn wir einen Menschen gut nennen.

Ausführlicher spricht er sich in seinen posthumen *Essays on Religion* (1874) aus. Er leugnet, dafs man von der Natur auf einen allweisen, allmächtigen und allguten Urheber schliefsen kann. Dagegen findet er es möglich, an einen

persönlichen Gott zu glauben, der eine heilsame Ordnung der Natur unter stetem Kampfe mit einer ungeschaffenen und Widerstand leistenden Materie herzustellen sucht. Der Mensch kann dann durch sein eigenes Streben ein Mitarbeiter Gottes sein, und die eigentliche religiöse Stimmung besteht nach Mill in dem durch diese Mitarbeit erweckten Gefühl. Er legte grofses Gewicht darauf, dafs der Mensch durch solche Gedanken und Stimmungen über die Begrenzung der Erfahrung und der Prosa des gewöhnlichen Lebens gehoben wird.

E. Die Entwickelungsphilosophie.

In der Mitte des 19. Jahrhunderts trat der Gedanke der Entwickelung als ein herrschender Gedanke auf und wurde als ein wesentliches Element des menschlichen Denkens anerkannt. Die Philosophie der Romantik hatte zwar auch von Entwickelung gesprochen, aber sie verstand darunter eigentlich nur einen rein logischen oder systematischen Zusammenhang der Formen und Typen des Daseins, nicht einen realen, in der Zeit fortschreitenden Prozefs. Auf verschiedenen Einzelgebieten hatte sich aber der Entwickelungsgedanke schon geregt. So in Kant's und Laplace's astronomischer Hypothese, in des Anatomen Kaspar Wolff's Epigenesistheorie (d. h. der Lehre von der allmählichen Entstehung des Embryo aus einer einfachen Anlage), in der Psychologie Spinoza's, Hartley's und James Mill's, in dem Glauben des 18. Jahrhunderts an die Entwickelung in der Geschichte, in Comte's Lehre von den drei Stadien. Lamarck hatte endlich den Gedanken einer kontinuierlichen Entwickelung der organischen Arten vermittelst der durch stete Übung der Kräfte fortschreitenden Umbildung der Organe ausgesprochen. Aber erst durch Darwin's Hypothese von der Entstehung der organischen Arten durch natürliche Zuchtwahl wurde der Entwickelungsgedanke in gröfseren Kreisen als ein Hauptgedanke anerkannt. Gleichzeitig machte Herbert Spencer den Versuch, die Grundformen der

Entwickelung durch Analyse der Erscheinungen auf den verschiedenen Erfahrungsgebieten zu bestimmen, nachdem er schon früher gezeigt hatte, wie Eigenschaften, die aus der Erfahrung des einzelnen Individuums unerklärbar sind, aus der Erfahrung des ganzen Geschlechts erklärt werden können.

a. Charles Darwin (1809—1881), der grofse Naturforscher, findet mit Recht einen Platz in einer Geschichte der Philosophie, indem er, wie Kopernikus, Galilei und Newton, nicht nur durch seine Resultate, sondern auch durch seine Auffassung der Wissenschaft und ihrer Grenzen grofse Bedeutung für die Behandlung philosophischer Probleme hat. Nach einer dreijährigen Reise um die Welt, auf welcher er seinen grofsen Vorrat von Beobachtungen erwarb, lebte er als stiller Forscher in ländlicher Einsamkeit.

Sein Versuch, die Entstehung der Arten zu erklären, war ganz im Geiste des Positivismus. Er wies auf einen Umstand hin, der faktisch in der Natur wirkt: die Notwendigkeit für alle lebenden Wesen, die zur Erhaltung des Lebens unentbehrlichen Eigenschaften und Fertigkeiten zu besitzen, oder was er mit einem bildlichen Ausdruck den Kampf ums Leben nennt. Wenn man sagt, dafs die Arten jede für sich geschaffen sind, ist dies in Darwins Augen nur eine fromme Art, seine Unwissenheit auszusprechen. Doch ist der Kampf ums Dasein nicht die ganze Ursache. Die Voraussetzung ist, dafs die organischen Individuen Variationen zeigen, die mehr oder minder günstig für ihre Erhaltung oder für die Erhaltung ihrer Art sein können. Diejenigen Individuen, die günstige Variationen darbieten, werden vorzugsweise bestehen im Kampfe des Daseins (*Origin of Species,* 1858).

Den Beweis seiner Lehre fand Darwin in dem „Verstandesfaden“ (the intelligible thread), mittelst dessen eine grofse Reihe von Tatsachen aneinander geknüpft werden können. Seine Lehre war ihm kein Dogma, sondern ein Arbeitsmittel. Sie forderte dazu auf, überall der Bedeutung nachzuspüren, welche eine Eigenschaft, eine Tätigkeit oder

ein Organ im Kampfe ums Leben hat. — Eine Grenze seiner Hypothese sah er in der Frage nach dem Ursprung der Variationen, unter welchen die natürliche Auswahl stattfindet. Er nimmt als Tatsache an, dafs es solche Variationen gibt, und bisweilen nennt er sie „zufällig" (chance-variations); er meint aber hiermit nur, dafs ihre Ursachen unbekannt sind. In ähnlicher Weise stellt er sich zu der Frage vom Ursprung des Lebens überhaupt.

Vielleicht hat Darwin in der Annahme gefehlt, dafs sehr kleine Variationen einen Vorteil im Kampfe ums Leben bewirken können. In der neuesten Zeit hat Hugo de Vries zu zeigen versucht, dafs sehr bedeutende „springende" Variationen („Mutationen") stattfinden können, und dafs dadurch schon ein neuer Typus entstehen kann, der sich dann im Kampfe ums Leben zu behaupten hat. Es hat sich ferner gezeigt, dafs die einmal entstandenen Typen sehr zäh sind. Der Gegensatz zwischen den Typen und den Variationen tritt also jetzt stärker hervor, als Darwin und besonders die Darwinisten, die oft dogmatischer als ihr Meister waren, meinten. —

Darwin sah keinen Grund, den Mensch von den allgemeinen biologischen Gesetzen eine Ausnahme bilden zu lassen. Der wirkliche Wert und die wirkliche Gröfse des Menschen leiden seiner Meinung nach keine Schmälerung, weil der Mensch sich aus niederen Formen entwickelt hat. Gegen die theologische und die romantische Auffassung, die den Menschen als gefallenen Engel betrachtete, stellte er die realistische Auffassung des Menschen als eines Tieres, das sich zu einem geistigen Wesen entwickelt hatte (*The Descent of Man,* 1871).

In dem dritten Kapitel seines Buches über den Ursprung des Menschen entwickelt Darwin seine moralphilosophischen Ansichten. Er schliefst sich der von Shaftesbury, Hutcheson und Hume repräsentierten Richtung an. Er geht davon aus, dafs eine Gruppe von Tieren oder Menschen, unter welchen Mitgefühl und gegenseitige Hilfeleistungen herrschen, im Kampfe des Daseins besonders günstig gestellt sein wird. Hier findet er eine biologische Grundlage des moralischen

Gefühls. Dieses Gefühl setzt nach Darwin aufser der Lust zum geselligen Leben (sociability) und dem Vermögen des Mitgefühls für Andere (sympathy) auch das Vermögen der Erinnerung und des Vergleichens voraus. Sind diese Bedingungen gegeben, kann eine mehr oder weniger bewufste Wertung und Beurteilung der Handlungen stattfinden. Ist das Sprachvermögen entwickelt, kann zugleich ein gegenseitiges Loben und Tadeln seinen Einflufs ausüben. Eine öffentliche Meinung kann sich jetzt bilden. Ferner werden Gewohnheit und Übung in der Arbeit für gemeinschaftliche Interessen die sozialen Motive und Instinkte befestigen und kräftigen. Vielleicht kann auch (wie schon Lamarck angenommen hatte) eine Vererbung der so erworbenen Eigenschaften stattfinden.

In religiöser Rücksicht war Darwin, als er von seiner grofsen Reise zurückkehrte, noch offenbarungsgläubig. Allmählich, ohne schmerzlichen Bruch, änderten sich seine Ansichten, und zuletzt (in einem 1876 geschriebenen Stücke der in *Life and Letters of Charles Darwin* 1887 erschienenen Selbstbiographie) erklärte er sich, einen von Huxley eingeführten Ausdruck gebrauchend, für einen Agnostiker, d. h. Einen, der sich bewufst ist, dafs unser Wissen das Problem des Daseins nicht lösen kann. Er endet also in einer docta ignorantia. Ebensowenig wie er glauben konnte, dafs die Welt, wie sie ist, die Wirkung einer bewufsten Absicht (design) wäre, ebensowenig konnte er dabei stehen bleiben, sie als ein Resultat des Zufalls (chance, brute force) zu betrachten. Seine Problemstellung erinnert hier an die Kant's in der „Kritik der Urteilskraft“.

b. Herbert Spencer (1820—1903) ist von dem praktischen Leben zur philosophischen Forschung übergegangen. In seiner ersten Jugend war er Ingenieur, bekam aber früh ein Interesse für soziale Fragen und Ideen und wurde dadurch wieder zu psychologischen und biologischen Studien geführt. Er war ein self-made man; niemals ist er auf einer Universität gewesen, und er hat kein Examen genommen. Er hatte eine besondere Gabe, Tatsachen zu bemerken, die ein allgemeines Prinzip beleuchten können. Seine Philosophie

ist aus dem Bedürfnis entsprungen, einen leitenden Grundgedanken zu finden, der eine Reihe von naturwissenschaftlichen, psychologischen und sozialwissenschaftlichen Studien zusammenfassen könnte. In seiner *Autobiography* (1904) hat er den Gang seiner Entwickelung beschrieben. Er lebte stets als Privatmann, mit seinen Studien und Arbeiten beschäftigt.

In ihrer ersten frischen Form sind Spencers Ideen in einer Reihe von Abhandlungen ausgesprochen, die in drei Bänden *Essays, scientific, political and speculative* erschienen sind. In literarischer Rücksicht sind die Essays der wertvollste Teil der Spencer'schen Werke. — Schon früher hatte er in seinem *Social Statics* (1850) den Gedanken der Entwickelung auf das soziale Leben angewandt. In Anschlufs an Coleridge betrachtete er die vollkommene Entfaltung des Lebens als eine göttliche Idee, die allmählich realisiert werden sollte. Diese Auffassung war ihm später zu theologisch. Und er suchte nun einen Begriff der Entwickelung, der auf allen Gebieten der Erfahrung angewandt werden könnte.

Die Philosophie ist seiner Auffassung nach Einheitserkenntnis. Ihre Aufgabe ist, die allgemeinen Gesetze zu finden, in denen die speziellen, von den Einzelwissenschaften aufgestellten Gesetze zusammengefafst werden können. Diese Einheitserkenntnis kann aber weder, wie Hegel meinte, auf apriorischem, deduktivem Wege, noch, wie Comte meinte, durch einfache, enzyklopädische Zusammenstellung erreicht werden. Spencer will die vergleichende Methode anwenden und das den speziellen Prinzipien und Gesetzen Gemeinsame finden. Im Laufe von 36 Jahren (1860—1896) hat er dann in zehn grofsen Bänden die ausführliche Darstellung seiner „synthetischen Philosophie“ gegeben. Der erste Band, *First Principles* (1861), gibt die Grundzüge seiner Weltauffassung und bestimmt induktiv und deduktiv den Begriff der Entwickelung als den fundamentalen Begriff aller Wissenschaft. Die übrigen Bände weisen die speziellen Formen dieses Begriffes auf den Gebieten der Biologie, der Psychologie, der Soziologie und der Ethik nach. — Eine lehrreiche

Charakteristik und Darstellung der Philosophie Spencer's hat Otto Gaup gegeben. (Herbert Spencer. Stuttgart 1897. — Frommann's Klassiker.)

a. In seiner Lehre von der Erkenntnis ist Spencer nicht nur von Stuart Mill, sondern auch von William Hamilton (und durch ihn von Kant) beeinflufst. Er kritisiert den reinen Empirismus, weil die Wahrnehmungen bearbeitet werden müssen, wenn Erkenntnis entstehen soll, und diese Bearbeitung setzt ein Vermögen und einen Mafsstab voraus. Die letzte Grundlage aller Erkenntnis ist das Vermögen, Gleichheit und Ungleichheit zu beurteilen; diese Grundlage mufs selbst der radikale Zweifel voraussetzen. Und der letzte Mafsstab, durch welchen wir zwischen wahr und unwahr scheiden können, ist das Prinzip, dafs ein Satz, der einen Selbstwiderspruch enthält, nicht wahr sein kann. Wahrheit ist vollkommene Übereinstimmung zwischen unseren Vorstellungen (representations of things) und unseren Wahrnehmungen (presentations of things). In jedem Schlufs und in jeder Annahme setzen wir das Kriterium der Wahrheit voraus, das in dem Satze des Widerspruchs enthalten ist, und dieses Kriterium kann daher nicht selbst aus blofser Erfahrung abgeleitet werden: es ist apriorisch. Jedes Individuum mufs das Vermögen mitbringen, Wahrnehmungen zu vergleichen und aus Wahrnehmungen Schlüsse zu ziehen, und dieses Vermögen kann nicht selbst aus den Wahrnehmungen erklärt werden. Aber nur für das einzelne Individuum gibt es ein Apriorisches. Fragen wir nach dem Ursprung jenes Vermögens, müssen wir auf das Geschlecht, aus welchem das Individuum entspringt, zurückgehen. Nur was das einzelne Individuum, nicht was das ganze Geschlecht betrifft, hat der Empirismus Unrecht. Die Erfahrungen, die das Geschlecht im Laufe unzählbarer wechselnder Generationen gemacht hat, die immer wiederholten Einflüsse, denen es unterworfen gewesen ist, erzeugen Dispositionen, die die Grundlagen bilden, auf welchen die einzelnen Individuen ihre Entwickelung anfangen. Das einzelne Individuum hat also sozusagen in seiner angeborenen Organisation den Reinertrag der Erfahrungen unzähliger Generationen. Was

für das Individuum apriorisch ist, ist für das Geschlecht aposteriorisch.

Schon in der ersten Ausgabe seiner Psychologie (1855) hatte Spencer, der früh ein Anhänger der Evolutionstheorie geworden war, darauf hingewiesen, dafs das aus den Erfahrungen des Individuums Unerklärliche durch die Erfahrungen des Geschlechts erklärt werden konnte. Er glaubte damit den Streit der empirischen und apriorischen Schule geschlichtet zu haben. Doch sieht er ein, dafs er zuletzt dem Empirismus Recht gibt, und er rechnet sich selbst der Schule Locke's, nicht der Schule Kant's zu. Er hat den Gesichtspunkt der älteren empirischen Schule erweitert, indem er von dem Individuum zum Geschlecht zurückgegangen ist. Aber er hat nicht gesehen, dafs die eigentliche erkenntnistheoretische Frage nicht den faktischen Ursprung, sondern die Gültigkeit der Erkenntnis betrifft. In dem Aufbau seiner eigenen Theorie von dem faktischen Ursprung der Erkenntnis setzt er ja schon das Kriterium der Wahrheit voraus! Aufserdem ist der Unterschied von Geschlecht und Individuum kein prinzipieller, indem das Geschlecht zu jeder bestimmten Zeit durch bestimmte einzelne Individuen repräsentiert wird. Jede Generation mufs, wie jedes einzelne Individuum, ihr Apriorisches haben. —

Die Hypothese der natürlichen Entstehung der Arten, die Spencer so 1855 auf die Psychologie anwandte, hatte er schon 1852 in einem Essay ausgesprochen. Darwin rechnet ihn daher unter seine Vorgänger. Er stand damals doch Lamarck näher als Darwin, indem er noch nicht die Idee von dem Kampf ums Dasein in ihrer Bedeutung für die Entwickelungslehre kannte. Er konnte daher noch nicht die Erkenntnis als ein Waffen im Kampf ums Leben auffassen.

β. Die Grenzen der Erkenntnis folgen nach Spencer aus der Grundfunktion des Denkens, die ja darin besteht, Gleichheit und Ungleichheit zu finden. Nur dasjenige können wir erkennen, das mit einem Anderen verglichen werden kann, also zu einem Anderen in Beziehung gesetzt werden kann. Spencer schliefst sich hier eng an William Hamilton an, nur dafs er die theologischen Gesichtspunkte dieses

Denkers fallen läfst. Was wir erkennen sollen, mufs relativ sein, d. h. mufs in gewissen Relationen stehen und mufs daher begrenzt sein. Das Absolute und Unbedingte kann ja zu nichts Anderem in Beziehung gesetzt werden, kann weder als gleich oder ungleich bestimmt werden.

Doch ist das Absolute nach Spencer kein negativer Begriff. Immer mufs Etwas vorausgesetzt werden, das begrenzt, bezogen, verglichen werden kann — Etwas, das in sich von der bestimmten Form, die es in unserem Denken bekommt, unabhängig ist. Wir stellen es uns in Analogie mit dem, was wir unsere Kraft nennen, als eine universelle Kraft vor, die allen äufseren und inneren Veränderungen unterliegt und unserer Erkenntnis ihren Inhalt gibt — die aber selbst in keinem Begriffe ausgedrückt werden kann.

Hier findet nun Spencer eine Möglichkeit, den Streit zwischen Religion und Wissenschaft zu enden. Alle Religionen wollen uns eine Erkenntnis der universellen Kraft geben. Doch meint die Religion nur auf ihren elementarsten Stufen eine vollkommene Erkenntnis des Absoluten geben zu können. Je höher die Religion steht, um so mehr räumt sie ein, dafs es ein unerklärliches Mysterium gibt. Wenn die religiöse Entwickelung vollendet ist, werden Religion und Wissenschaft einander in der gemeinsamen Überzeugung begegnen, dafs das innerste Wesen des Daseins unbegreiflich ist, und die Religion wird aufhören, die wissenschaftliche Erklärung der Erscheinungen zu bekämpfen. — Spencer ist sich wohl bewufst, dafs die Menschen ungern die bestimmten, anschaulichen Vorstellungen der Religionen aufgeben wollen; er hoffte aber auf eine fortgesetzte Entwickelung in dieser Richtung. Die Gefühlsseite, die musikalische Stimmung der Religion wird sich, hofft er, erhalten können, obgleich die Dogmen fallen.

Es bleibt bei Spencer ein Dualismus zwischen dem sogenannten Absoluten und dem Relativen zurück. Obgleich er z. B. den Begriff der Entwickelung für alle Gebiete der Erscheinungen als geltend annimmt, leugnet er doch, dafs dieser Begriff für „das Absolute“ selbst Geltung hat.

γ. Als Einheitserkenntnis sucht die Philosophie ein

gemeinsames Gesetz oder einen gemeinsamen Typus aller Erscheinungen. Auf dem Wege der Induktion und der Analyse findet Spencer ein solches Gesetz, das er dann aus einem allgemeinen Prinzip zu deduzieren versucht.

Das gesuchte Gesetz ist das Gesetz der Entwickelung. Jede Erscheinung entsteht für uns durch eine Entwickelung, und wir haben eine Erscheinung verstanden, wenn wir ihre Entwickelung erkannt haben. Was ist aber Entwickelung? — Sie kann nach Spencer durch drei Merkmale charakterisiert werden.

In ihren einfachsten Formen ist die Entwickelung Konzentration, ein Übergang von loserem zu festerem Zusammenhang. Die Bildung eines Sandhaufens am Meeresufer ist ein einfaches Beispiel. Gröfsere Beispiele bieten die Entwickelung des Sonnensystems (in ihrer ersten Phase, als Bildung des Urnebels) und der Erde (durch eine Zusammenballung innerhalb des Urnebels), das Wachstum eines Organismus durch Aufnahme von Nahrung, das Entstehen eines Volkes aus Stämmen und Gruppen usw. — Mit der Konzentration geht, besonders auf höheren Stufen, eine Differenziation Hand in Hand. Es geschieht ein Übergang von einem mehr gleichartigen zu einem mehr verschiedenartigen Zustand. Nicht nur das Ganze als solches sondert sich ab; innerhalb des Ganzen sondern verschiedene Teile sich voneinander und nehmen eigentümliche Formen an. So bilden sich die einzelnen Himmelskörper innerhalb des Sonnensystems, und auf jedem Himmelskörper bilden sich Verschiedenheiten aus zwischen der Oberfläche und dem Innern, und zwischen den Teilen der Oberfläche untereinander. Während der Entwickelung des Organismus spezialisieren sich die einzelnen Organe. Das organische Leben auf der Erde spaltet sich in verschiedene Arten. Auf dem sozialen Gebiete haben wir ein Beispiel in der Teilung der Arbeit. — Wenn die Differenziation einseitig vorherrscht, wird eine Auflösung leicht eintreten. Als drittes Merkmal der Entwickelung mufs daher zugefügt werden, dafs sie in einer Determination besteht, die eine gewisse Harmonie von Konzentration und Differenziation voraussetzt.

Der jetzt charakterisierte Entwickelungsbegriff gilt für jede einzelne Erscheinung und jedes Erscheinungsgebiet (nicht aber, wie man Spencer mifsverstanden hat, für „die Welt“ als Ganzes). Er ist induktiv gefunden, soll aber auch deduktiv begründet werden. Spencer geht hier auf einen Satz zurück, der nach ihm die Grundlage aller realen Wissenschaft bildet: den Satz von der Erhaltung der Kraft. Dieser Satz fällt für Spencer (wie für Hamilton und schon für Descartes und Spinoza) eigentlich mit dem Kausalgesetz zusammen. Jedes Experiment setzt diesen Satz voraus: denn wenn während des Verlaufes des Experimentes Kraft entstände oder verloren ginge, würde kein Schlufs gezogen werden können. Aus diesem Satze folgt nun, dafs gleichartige Elemente von gleichartigen Kräften in gleichartiger Weise beeinflufst werden müssen; dadurch findet die Konzentration ihre Erklärung. Es folgt ferner, dafs gleichartige Elemente von ungleichartigen Kräften in ungleichartiger Weise beeinflufst werden müssen; dadurch findet die Differenziation ihre Erklärung. — Es fehlt eine Aufweisung der Notwendigkeit des dritten Merkmals, der Determination. Es ist kein Zufall, dafs Spencer diese nicht hat deduzieren können. Denn vom Standpunkt der Erfahrung aus kann keine Garantie für die Harmonie der Konzentration und der Differenziation gegeben werden, während es unter den angegebenen Bedingungen notwendig ist, dafs jene zwei Prozesse eintreten. Trotz seines Optimismus kann Spencer also keinen Beweis der harmonischen Entwickelung geben. Für Hegel war „die höhere Einheit“ eine logische Notwendigkeit; aber für Spencers systematischen Positivismus ist eine abschliefsende Deduktion unmöglich, obgleich ihm das Problem, das sich hier einstellt, nicht mit Klarheit aufgegangen ist.

δ. In der Reihe von Werken, in welchen die in „First Principles“ dargestellten Gedanken näher entwickelt werden, findet sich eine Lücke, indem Spencer keine speziellere Darstellung der Entwickelung auf dem Gebiete der unorganischen Erscheinungen gegeben hat. Dagegen werden die allgemeinen Formen der Entwickelung auf den bio-

logischen, psychologischen, soziologischen und ethischen Gebieten näher nachgewiesen.

Das Leben besteht nach Spencer in einer Anpassung der inneren Zustände nach den äufseren Umständen. Die lebenden Wesen werden nicht nur direkt durch äufsere Einflüsse bestimmt, sondern es werden in ihnen auch indirekte Wirkungen hervorgerufen, so dafs sie zukünftigen Einflüssen anders und besser als vorher begegnen können. Die Einwirkungen führen nämlich zu einer Umlagerung der organischen Elemente; die Struktur ändert sich unter dem Einflusse der Funktion. In dieser Weise entstehen die Variationen, die sich dann im Kampfe ums Leben zu erhalten suchen. Spencer legt gröfseres Gewicht auf die Anpassung, die durch die Übung der Kräfte geschieht, als auf diejenige, die durch Wegfallen und Aussterben der nicht geeigneten Formen durch die „natürliche Zuchtwahl“ (die Spencer lieber das Bestehen der zweckmäfsigsten Formen, the survival of the fittest, nennen wollte).

Auch das Bewufstsein ist eine Form der Anpassung. Wenn die Eindrücke von aufsen zahlreicher werden, können die entsprechenden inneren Zustände sich nur dann in zweckmäfsiger Weise entwickeln, wenn sie in Reihen geordnet werden, und eine solche Ordnung ist eben das für das Bewufstseinsleben Charakteristische.

Die Psychologie ist ein Teil der Biologie. Doch ist hier zwischen objektiver und subjektiver Psychologie zu unterscheiden. Die objektive Psychologie ist die Naturwissenschaft von den materiellen Prozessen, an welche die Bewufstseinserscheinungen erfahrungsmäfsig geknüpft sind. Die subjektive Psychologie beruht auf Selbstwahrnehmung und ist ein Korrelat aller anderen Wissenschaften: nur sie handelt von dem Erkennen selbst, während alle anderen von den Objekten des Erkennens handeln.

Auf dem Gebiete des Bewufstseinslebens finden wir die allgemeinen Merkmale der Entwickelung wieder: Konzentration, Differenziation und Determination. Durch graduelle Übergänge kommen wir von Reflexbewegung durch Instinkt und Erinnerung zur Vernunft in immer höheren Konzen-

trationen, und gleichzeitig von dem einfachsten sinnlichen Unterscheiden zu den höchsten Distinktionen des Denkens. Und jede Stufe wird durch die notwendige Korrespondenz mit den Lebensbedingungen und den Verhältnissen bedingt. —

In der Frage von dem Verhältnis zwischen Bewuſstsein und Materie finden wir ein gewisses Schwanken bei Spencer. Er faſste zuerst dieses Verhältnis als ein Beispiel der Metamorphose der Naturkräfte auf, so daſs Bewuſstsein sich zum Hirnprozeſs analog wie Wärme zur Bewegung verhielte. Später betrachtete er dagegen das Psychische und das Materielle als zwei irreduktible empirische Formen der universellen Kraft; doch ist diese Auffassung in seinen Schriften nicht konsequent durchgeführt worden. Die Aufgabe, die sich Spencer gesetzt hatte, war die, die Grundzüge des Entwickelungsbegriffes auf allen Gebieten zu finden, und für diese Aufgabe war es eigentlich gleichgültig, welche psychologische Auffassung er zugrunde legte. Er erklärt doch — in Übereinstimmung mit der Stellung, die er der subjektiven Psychologie allen anderen Wissenschaften gegenüber anweist — daſs, wenn er die Wahl zwischen den zwei Möglichkeiten hatte, die psychischen Erscheinungen auf die materiellen oder diese auf jene zurückzuführen, wollte er diesen letzten Ausweg als den natürlichsten (the most acceptable) betrachten. —

In Spencer's Soziologie wird das Hauptgewicht auf das unmittelbare Verhältnis zu den wirklichen Lebensverhältnissen gelegt. Die Charaktere der Menschen sollen im Kampfe des Lebens gebildet werden, und keine soziale Ordnung, keine Staatsinstitutionen dürfen in die Mitte zwischen den einzelnen Individuen und dem realen Leben treten. Weil es sich so wesentlich um eine Erziehung der Charaktere dreht, geht die Entwickelung langsam vorwärts, und Spencer ist hier nicht so sanguinisch wie Comte und Mill. — In seiner Erziehungslehre herrscht derselbe Gedankengang. Das Kind soll so früh als möglich selbständige Erfahrungen machen und möglichst wenig durch Autorität und Tradition geleitet werden. Sonst wird ja eine doppelte

Anpassung notwendig, nämlich zuerst an die Autorität und dann an die wirklichen Verhältnisse (*Education.* 1861).

Auf früheren Stadien der sozialen Entwickelung herrscht die Konzentration, die Unterordnung des Einzelnen unter das Ganze. Sie ist durch die Notwendigkeit gemeinsamer Verteidigung bedingt. Der Militarismus hat hier seine klassische Zeit. Später — wenn der Individualismus sich hervorarbeitet — geschieht eine Differenziation. Die Individuen können jetzt in ihrer eignen Weise für ihre Zwecke arbeiten, und durch freie Organisationen der individuellen Kräfte wird es möglich, dafs sie ihre Zwecke gegenseitig befördern können. Der Kampf zwischen Militarismus und Industrialismus ist noch in vollem Gange. Spencer ahnt aber eine dritte Stufe, auf welcher die Arbeit für die blofse Existenz nicht die Hauptsache sein wird, auf welcher aber die Hingabe an Wirksamkeiten, die in sich selbst wertvoll sind, einen weit gröfseren Raum als jetzt einnehmen kann.

Es ist die Aufgabe der Ethik, den Inhalt der höchsten Lebensstufen zu entwickeln. Die Methode der Ethik ist wesentlich konstruktiv: aus den höchsten Prinzipien der Entwickelungslehre konstruiert sie die Idee des vollkommenen Lebens als einer Harmonie von Konzentration und Differenziation, einer vollständigen Determination. In dem vollkommenen Lebenstypus wird die Entwickelung des Einen nur durch das gleiche Entwickelungsrecht des Anderen begrenzt, und der Einzelne wird nicht gezwungen, Arbeiten zu unternehmen, die keine unmittelbare Befriedigung mit sich führen. Der Altruismus gibt anderseits dem Einzelnen Gelegenheit, Vermögen und Dispositionen zu entwickeln, die sonst brach liegen würden. So wird sich der Gegensatz von Altruismus und Egoismus ausgleichen. — Vorläufig sind wir von einem solchen idealen Zustande weit entfernt. Darum ist keine absolute, sondern nur eine relative Ethik möglich; aber die absolute Ethik kann doch als Ideal dargestellt werden und der relativen Ethik den Weg zeigen.

Bentham's und Mill's Utilitarianismus ist in Spencer's Augen zu empirisch. Die höchsten ethischen Ideen können nur durch die Theorie der Entwickelung gefunden werden.

Aber in seiner Ethik wie in seiner Erkenntnislehre unterscheidet er sich doch nur dadurch von seinen Vorgängern, dafs er den Horizont erweitert hat.

F. Der Positivismus in Deutschland und in Italien.

Der Positivismus ist, wie schon gesagt, keineswegs blofs als Opposition gegen die Romantik aufzufassen. Er ist eine Wirkung selbständiger und eigentümlicher Gedankenmotive. Innerhalb des Positivismus (im weiteren Sinne genommen) sahen wir Männer wie Stuart Mill und Spencer ihre eigenen Wege gehen. Auch aufserhalb Frankreichs und Englands finden wir Forscher, die auf ihrem eigenen Wege zum Positivismus gelangt sind. Als solche wollen wir hier den Deutschen Eugen Dühring und den Italiener Roberto Ardigò charakterisieren.

a. Eugen Dühring (geb. 1833) hat trotz seiner früh eingetretenen Blindheit eine energische Wirksamkeit als Verfasser und Dozent entfaltet. Sein äufseres Schicksal wurde durch seine scharfe Opposition und durch seinen Argwohn gegen akademische Autoritäten bestimmt, indem ihm vom preufsischen Ministerium seine Privatdozentur an der Berliner Universität genommen wurde. In den letzten Jahren lebt er zurückgezogen in der Nähe Berlins. Eine charakteristische Selbstbiographie hat er in dem Buche *Sache, Leben und Feinde. Als Hauptwerk und Schlüssel zu seinen sämmtlichen Werken* (1882) gegeben.

Seine erste bedeutende Arbeit ist *Natürliche Dialektik* (1865). Er steht hier noch der kritischen Philosophie nahe, indem er einen sehr starken Gegensatz zwischen formaler und realer Wissenschaft behauptet. Unser Denken ist immer bestrebt, kontinuierliche Übergänge zu finden und unendliche (d. h. nach einem und demselben Gesetze fortsetzbare) Reihen zu bilden. So wirken in der Mathematik der Unendlichkeitsbegriff und in der Logik das Prinzip des zureichenden Grundes. Diese Tendenz zur Kontinuität dürfen wir aber nicht auf das reale Dasein überführen. Hier gilt,

wie die Erfahrung zeigt, das Gesetz der bestimmten Anzahl. Die Astronomie, die Physik, die Chemie zeigen uns, wie ganz bestimmte Zahlverhältnisse den Charakter der Naturprozesse und der Naturdinge bestimmen. Jede einzelne Ursachenreihe, die wir in der Natur finden, besteht aus einer endlichen Anzahl von Gliedern.

In sonderbarem Gegensatz zu dieser scharfen Unterscheidung zwischen den Gesetzen des Denkens und des Seins steht bei Dühring die Lehre von dem inneren Zusammenhang beider. Das Dasein setzt sich in dem Denken fort. Den Kombinationen und Deduktionen unseres Denkens entsprechen die Einheit des Naturzusammenhanges und das Wechselspiel der Naturkräfte; dem logischen Identitätsprinzip entspricht die identische Beschaffenheit der einzelnen Dinge unter verschiedenen Umständen; dem Verhältnisse von Prämissen und Konklusion entspricht das reale Verhältnis von Ursache und Wirkung usw. Dadurch, dafs die Natur auch im menschlichen Bewufstsein wirkt, ist es möglich, dafs der Mensch die Natur erkennen kann.

In Dühring's späteren Schriften hat dieser letztere Gesichtspunkt entschieden das Übergewicht, und er führt jetzt eine lebhafte Polemik gegen die kritische Philosophie, die zwischen unserem Erkenntnisse der Dinge und den Dingen an sich unterscheidet. Dühring sieht jetzt in dieser Unterscheidung einen Versuch, die Philosophie in dem Dienst der Jenseitigkeitsphantasien zu gebrauchen. Der Positivismus siegt jetzt bei ihm über den Kritizismus (*Cursus der Philosophie.* 1875 — umgearbeitet unter dem Titel *Wirklichkeitsphilosophie.* 1895. — *Logik und Wissenschaftslehre.* 1878).

Die Aufgabe der Wirklichkeitsphilosophie besteht darin, eine „Weltschematik" zu entwickeln, eine Aufgabe, die durch Systematisierung der Erfahrung gelöst werden mufs. Es zeigt sich, dafs die Kräfte der Natur stets in bestimmte Richtungen wirken, und zwar so, dafs durch ihr Zusammenwirken gewisse Totalitäten als ihre Resultate entstehen. Dadurch wird besonders das Entstehen von Wesen möglich, die nicht nur existieren und wirken, sondern die auch ihre Existenz und ihr Wirken empfinden und geniefsen. Die

Kombination verschiedener Kräfte macht solche Entwickelung möglich. Ein immerwährender Streit der Kräfte wäre eine Absurdität, und eine rein bewufstlose Welt wäre eine törichte Halbheit. Die Natur hat aber ihre eigene Logik, die das Absurde ausschliefst. Zwar spielt auch der Antagonismus der Kräfte eine grofse Rolle; aber er ist eben die Bedingung der Kraftauslösung, der Bewegung und der Empfindung. Nur durch die Differenzen und die Rhythmen des Daseins können die höheren Lebensstufen erreicht werden, und kann das Leben wertvoll werden. Die tiefe Befriedigung am Leben wäre ohne das Derbe, Bittere und Schmerzliche nicht möglich (*Der Werth des Lebens.* 1865).

Den Keim des ethischen Lebens findet Dühring wie Comte in den sympathischen Instinkten. Fremdes Leid bestimmt unmittelbar das individuelle Gefühl, und dieser Einflufs wächst mit der Zivilisation. Der ethische Fortschritt besteht aber sowohl in der Individualisierung als in der Sozialisierung. Noch herrscht in unseren Staaten der rohe Zwang, aber in den freien Organisationen der Zukunft wird das Interesse des Einzelnen unmittelbar an die Arbeit, nicht nur an die Produkte der Arbeit geknüpft werden. Nicht sozialistische Konzentration, sondern Entstehen freier Arbeitsgemeinden ist das soziale Zukunftsideal. Dühring hofft auf eine fortschreitende Entwickelung durch sukzessives Entfalten und Entstehen des Guten, und er polemisiert gegen Darwin's Kampf ums Leben und gegen Karl Marx's Katastrophentheorie. — Der Anblick der grofsen Weltordnung, mittelst welcher eine solche Entwickelung möglich ist, erzeugt einen universellen Affekt, — das Äquivalent des religiösen Gefühls der Vorzeit (*Ersatz der Religion durch Vollkommneres.* 1883).

b. In Italien war nach der blühenden geistigen Wirksamkeit der Renaissancezeit eine Zeit der Unterdrückung und der Ermattung gefolgt, und die allgemeine Geschichte der Philosophie hat nur wenige Namen zu verzeichnen, die in dem grofsen Gange der Gedankenentwickelung bedeutungsvoll waren. Im 19. Jahrhundert kam eine neue Renaissance, zuerst in romantisch-spekulativer Form. Rosmini und

Gioberti entwickelten in der ersten Hälfte des Jahrhunderts eine Art von Platonismus, durch welchen sie eine Harmonie von Religion und Wissenschaft zu begründen hofften. Diese philosophischen Bestrebungen waren mit den nationalen Bestrebungen verbunden, indem man hoffte, dafs das Haupt der Kirche sich an die Spitze der nationalen Erhebung stellen wollte. Auf ganz anderen Wegen sollten sich Italiens Hoffnungen realisieren, und die Harmonie von Religion und Wissenschaft wurde gesprengt, indem einerseits die mittelalterliche Scholastik von dem Haupt der katholischen Kirche als die allein zulässige Philosophie sanktioniert wurde, anderseits die Philosophie einen mehr kritischen und positivistischen Charakter annahm. Als Repräsentant dieser letzten Richtung soll hier Roberto Ardigò (geb. 1828) erwähnt werden.

Ardigò hat sich zum Positivisten entwickelt, indem er sich durch seine naturwissenschaftlichen und philosophischen Studien, ohne sich dessen bewufst zu sein, Schritt für Schritt von der Scholastik, die er als katholischer Geistlicher geübt hatte, entfernte. Das Wachstum seiner Gedanken geschah so kontinuierlich, dafs er, als in einem bestimmten Augenblick der Schleier von seinen Augen fiel, die Empfindung hatte, immer Positivist gewesen zu sein. Die Entwickelung, die sein eigenes Gedankenleben so durchgemacht hatte, wurde das Thema seines Philosophierens, als er nach seinem Austritt aus der Kirche einen philosophischen Lehrstuhl in Padova einnahm. Er fand in seiner eigenen Entwickelung ein Beispiel, das die Hauptmerkmale aller Entwickelung, auf welchem Gebiete sie auch vorgeht, aufzeigte. Während Spencer wesentlich von der Analogie der organischen Entwickelung ausgegangen ist, geht Ardigò von der Analogie der Gedankenentwickelung — „dieser wunderbarsten aller natürlichen Bildungen“ — aus. Erst später lernte er den französisch-englischen Positivismus kennen. Er nennt sich selbst einen Positivisten, betont aber als das Wesentliche des Positivismus den empirischen Ausgangspunkt, nicht den systematischen Abschlufs. Der Positivist, sagt er, geht Schritt für Schritt, und immer mit offenem Horizont!

Seine Entwickelungslehre hat er besonders in Anknüpfung an eine Analyse der Kant-Laplace'schen Theorie, die er als ein Beispiel wissenschaftlicher Erklärungsweise betrachtet, dargestellt (*La formazione naturale nel fatto del sistema solare.* 1877). Der gegenwärtige Zustand des Solsystems ist durch einen Sonderungsprozefs (distinzione) entstanden, indem kleinere Ganzen (distinti) sich innerhalb eines grofsen, ungesonderten Ganzen (indistinto) bildeten. Dieses grofse Ganze (indistinto) wird dadurch nicht aufgehoben; es besteht noch immer und liegt der Wechselwirkung der kleinen Ganzen (distinti) zugrunde. Es besteht also eine innere Kontinuität zwischen dem grofsen Ganzen und den kleineren Ganzen, die seine Teile sind. Jedes solche indistinto kann nur durch Wechselwirkung mit anderen Existenzen die Möglichkeiten, die potenziell (als „forze latente or virtuale") in ihm erhalten sind, entfalten; jedes indistinto ist also wieder Teil eines mehr umfassenden Ganzen, so dafs der Unterschied zwischen indistinto und distinti ein relativer ist. Die Wissenschaft steht hier einer unendlichen Reihe von Prozessen gegenüber; ihre Aufgabe ist aber nur die, das Grundverhältnis von indistinto und distinti in jedem einzelnen Falle darzulegen, indem sie das Prinzip festhält, dafs alle Verschiedenheiten, auf welchem Gebiete sie sich auch darbieten, aus einem Ganzen entspringen und immerfort von ihm umfafst werden.

Die Erkenntnislehre ist nur ein einzelnes Beispiel der allgemeinen Entwickelungslehre. Jede Erklärung ist eine Sonderung, eine Analyse; was ungesondert (indistinto) ist, ist unverstanden. Der Gedanke hat zwar eine Neigung, bei endlichen Elementen (distinti finiti) stehen zu bleiben; aber kraft des Gesetzes, dafs jedes Einzelne zu einem Ganzen gehört, wird er immer wieder fortschreiten müssen. Indem so der Gedanke selbst nur ein Beispiel des Naturprozesses ist, kann der ganze Naturprozefs nicht aus dem Gedanken abgeleitet werden. Einen Abschlufs erreichen wir nimmer. — Hier liegt ein von Ardigò nicht recht gewürdigtes Problem, indem ja das Erkennen doch der Naturprozefs ist, durch welchen allein wir von allen anderen Naturprozessen wissen.

Dagegen beschreibt er (besonders in *La Ragione* 1894) ausführlich die Erkenntnisfunktionen, indem er namentlich die Verwandtschaft des Wiedererkennens und des Urteilens hervorhebt und im Rhythmus der Synthese und der Analyse das Verhältnis von indistinto und distinti wiederfindet. Er betont in dieser Schrift auch Kant's Verdienst um die Morphologie der Erkenntnis. Und noch stärker hat er später Kant's Lehre von der synthetischen Einheit des Bewufstseins hervorgehoben in seiner Hauptschrift *L'unità della coscienza* (1898). Im psychischen Leben geht ein kontinuierlicher Verbindungsprozefs vor. Eine tief liegende Tendenz führt dazu, alle Elemente und Funktionen in einem Strome zu vereinigen. Nur durch dieses Zusammenströmen (confluenza mentale) versteht man die Assoziation der Vorstellungen. Diese Einheit des Bewufstseins kann nicht als ein Produkt gesonderter Elemente erklärt werden, denn die Elemente entdecken wir nur durch ein distinguierendes Denken, das ein schon gegebenes Ganzes voraussetzt. — Ardigò's Bewunderung für Kant, den er il secondo Galilei della filosofia nei tempi moderni nennt, hindert ihn nicht, die Lehre vom Ding an sich scharf zu kritisieren (*L'idealismo nella vecchia speculazione.* 1903).

Die Theorie des indistinto und der distinti wendet Ardigò auch auf das Problem von Seele und Körper an. Was gegeben ist, ist die psychophysische Realität als ein Ungesondertes; aber unsere Forschung mufs sich hier in Psychologie und Physiologie teilen, die jede für sich mit Abstraktionen operieren. In sich selbst bestehen das Psychische und das Physische nicht aufser einander; eine und dieselbe Realität (reale indistinto) unterliegt beiden (*La psicologia come scienza positiva*). — Als Psychologe zeigt Ardigò ein grofses Vermögen, sowohl die Kontinuität als die feineren Nuancen der seelischen Erscheinungen zu beschreiben.

Auch in der Ethik findet Ardigò's Hauptgesichtspunkt eine treffende Anwendung. Jedes Individuum ist ein „Ausgesondertes“ (distinto), das nur in einem Ganzen (indistinto), in einer Gemeinschaft seine Existenz hat. Innerhalb des

sozialen Ganzen (Familie, Staat usw.) entwickelt sich jedes Individuum, und dadurch wird es geübt, die menschlichen Handlungen aus dem Gesichtspunkte des Ganzen zu beurteilen, so dafs sich eine antiegoistische Tendenz entwickeln kann. Hier besteht, was Ardigò „die soziale Idealität“ nennt. Auf seinem Höhepunkte äufsert sich diese Tendenz als ein heiliger Affekt, der zur Aufopferung treibt und einen Glauben an ein Ewiges trotz der tragischen Menschenschicksale erzeugt.

Achtes Buch.

Neue Bearbeitungen des Daseinsproblems auf realistischer Grundlage.

Die Philosophie der Romantik glaubte, die Naturwissenschaft reformieren zu können. Und doch hatte eben in den Geburtsjahren dieser Philosophie, in den letzten Dezennien des 18. Jahrhunderts, die Naturwissenschaft erstaunliche Fortschritte getan. Die alte Überzeugung von dem Bestehen der Materie unter allen Veränderungen ward durch Lavoisier mittels der quantitativen Methode, durch Wägung, experimentell bestätigt, und durch eine Reihe von Forschern (Priestley, Saussure usw.) wurden die Hauptgesetze des Stoffwechsels des Pflanzen- und Tierlebens entdeckt und dadurch das organische Leben in den großen Kreislauf des Stoffes hineingefügt.

Einen neuen Aufschwung erlebte die Naturwissenschaft von den vierziger Jahren des 19. Jahrhunderts an, namentlich durch die Entdeckung des Bestehens der Kraft durch Robert Mayer 1842. Ideen, die schon von Descartes, Huyghens und Leibniz ausgesprochen waren, bekamen jetzt ihre empirische Bestätigung, indem es sich zeigte, daß nicht nur in der reinen Mechanik, sondern auch in der Wechselwirkung der speziellen Naturkräfte keine Kraft vergeht, indem ein bestimmtes quantitatives Verhältnis zwischen der Kraftäußerung (z. B. Bewegung), die verschwindet, und einer neuen Kraftäußerung (z. B. Wärme), die entsteht, dargetan werden kann.

In den fünfziger Jahren kam noch dazu die Hypothese Darwin's von der Entstehung der Arten. So hatte die Naturwissenschaft in grofsartiger Weise tiefe Zusammenhänge aufgewiesen, wo man früher nur Bruchstücke und Sprünge gesehen hatte. Die Frage war nur, welchen Einflufs diese Errungenschaften auf die Behandlung philosophischer Probleme haben würden. Dem Positivismus lag es am nächsten, diese neuen Gesichtspunkte aufzunehmen, und wir haben schon gesehen, wie Herbert Spencer sie in sein evolutionistisches System einzuarbeiten suchte.

In der deutschen Literatur gab der neue Aufschwung der Naturwissenschaft die Veranlassung zu einer Reihe materialistischer Schriften, die das Verdienst hatten, naturwissenschaftliche Kenntnisse und Ideen in grofsen Kreisen zu verbreiten. Mit der Opposition gegen Dogmatik und spiritualistische Spekulation verband sich bei den deutschen Materialisten um die Mitte des 19. Jahrhunderts — wie bei den geistesverwandten Franzosen des 18. Jahrhunderts — ein idealistisches Interesse für Humanität und Fortschritt. Idealismus der Gesinnung ist ja mit Materialismus der Theorie vereinbar: der Materialist kann den hohen Wert der geistigen Erscheinungen und Bestrebungen anerkennen, ob er sie gleich als blofse Molekularveränderungen betrachtet.

Der hervorragendste dieser Verfasser ist der Physiologe Jacob Moleschott (1822—1893), der, in Holland geboren, in seiner Jugend als Dozent in Heidelberg wirkte, und als er hier wegen seiner Anschauungen abgesetzt worden war, nach Zürich und später nach Italien zog, wo er eine lange und erfolgreiche physiologische Lehrwirksamkeit ausübte. In seinem Buche *Der Kreislauf des Lebens* (1852) betrachtet er die Chemie als die höchste Wissenschaft, weil sie uns zeigt, wie der Stoff — und mit dem Stoffe das Leben, mit dem Leben wieder der Gedanke — seinen grofsen Kreislauf durchmacht. In seiner Selbstbiographie (*An meine Freunde.* Lebenserinnerungen. 1895) stellt er die Geschichte seiner Ideen dar und erklärt, dafs er eigentlich nur gegen den Dualismus gekämpft hat, und dafs seine Lehre — wegen

des inneren Zusammenhanges von Kraft, Geist und Stoff — ebensowohl Idealismus als Materialismus genannt werden kann!

Der Arzt Louis Büchner (1824—1899), dessen *Kraft und Stoff* (1855) lange Zeit zu den am meisten verbreiteten Büchern gehörte, weist in ähnlicher Weise, nur mehr unklar, über den eigentlichen Materialismus hinaus, und noch mehr ist dies der Fall mit Heinrich Czolbe (1819—1873), einem Arzte wie Büchner und Moleschott. Czolbe kehrt geradezu den Satz, dafs Empfindung Bewegung ist, um und kommt so zu einer idealistischen Ansicht (*Die Entstehung des Selbstbewufstseins*. 1856). In späteren Arbeiten hat er dann in mehr spekulativer Weise eine neue Weltansicht zu begründen versucht. Interessant ist besonders bei Czolbe, dafs er sich klar bewufst ist, auf gewissen Axiomen zu bauen, nämlich der theoretischen Forderung der Klarheit und Anschaulichkeit des Denkens und der ethischen Forderung des Lebens und des Arbeitens in der gegenwärtigen Welt mit Ausschlufs aller Transzendenz.

Später hat der berühmte Zoologe Ernst Haeckel (geb. 1834), besonders in seiner *Generelle Morphologie* (1862—1866) und, mehr lebhaft und mehr dogmatisch, in seinen *Welträthsel* (1899), versucht, die neuen naturwissenschaftlichen Resultate und Hypothesen zu einem „Monismus“ zusammenzuarbeiten. Er nimmt Alles als beseelt an; es gibt Atomen- und Zellenseelen, wie es Gehirnseelen gibt. Diese Seelen greifen in die materiellen Prozesse ein, wie materielle Prozesse anderseits Ursachen seelischer Erscheinungen sein können. Der Monismus Haeckel's verbindet so in nicht ganz klarer Weise spiritualistische und materialistische Ideen. Aber die Bedeutung Haeckel's, dieses mit den Renaissancedenkern verwandten Forschers, liegt eben nicht in der logischen Konsequenz, sondern in der grofsen Begeisterung für seine Ideen und in der phantasievollen Lebhaftigkeit seiner Darstellungen.

Ein dogmatischer Materialismus scheint so, nach dem Zeugnisse der materialistischen Verfasser selbst, nicht mehr möglich zu sein. Der Kritizismus hat nicht vergebens gewirkt.

In anderer Weise als bei den eben genannten Forschern wurden die neuen naturwissenschaftlichen Resultate von Männern verarbeitet, die noch an den Grundgedanken der Romantik festhielten, obgleich sie die Notwendigkeit einer neuen Begründung und Begrenzung einsahen. Sie machten bedeutungsvolle Versuche, den metaphysischen Idealismus auf realistischer Grundlage neu aufzubauen.

A. Der neue Idealismus in Deutschland.

a. Hermann Lotze (1817—1881) begann seine wissenschaftliche Wirksamkeit gleichzeitig als Naturforscher und als Philosoph, ging aber später ganz zur Philosophie über, in deren Dienst er eine lange Reihe von Jahren an der Universität Göttingen wirkte. Als Naturforscher war es sein Bestreben, die Medizin und die Physiologie als reine Naturwissenschaften, ohne die damals noch häufige Appellation an eine besondere „Lebenskraft“, zu behandeln. Die Eigentümlichkeiten der organischen Erscheinungen fafst er als Resultate des Zusammenwirkens materieller Elemente nach den Gesetzen der Physik und der Chemie auf (*Allgemeine Pathologie und Therapie als mechanische Naturwissenschaften*, 1842. — *Allgemeine Physiologie.* 1851). Schon früher hatte er doch seine philosophischen Ideen ausgesprochen (*Metaphysik.* 1840), die dann später (*Medicinische Psychologie.* 1852 und *Mikrokosmus.* 1864—1868) weiter entwickelt wurden und in *Drei Bücher der Logik* (1874) und *Drei Bücher der Metaphysik* (1879) ihren Abschlufs fanden.

Das Denken Lotze's hat zwei Ausgangspunkte, die moderne mechanische Naturwissenschaft, deren Anwendung auf das organische Leben er selbst gefordert hatte, und die Grundgedanken des romantischen Idealismus. Seine Aufgabe mufste dann die sein, zu zeigen, wie man von dem einen dieser Ausgangspunkte zum anderen kommen könnte. Es stand ihm fest, dafs das Dasein nicht in dem blofsen Mechanismus bestehen kann, und ebenso fest überzeugt war er, dafs die höchsten Ideen nur auf dem Wege des kausalen,

mechanischen Wirkens realisiert werden können. Er sucht dann zu zeigen, wie man durch Analyse des in der neueren Naturwissenschaft entwickelten Begriffes des Mechanismus zu Voraussetzungen geführt wird, die sehr wohl in Übereinstimmung mit den idealistischen Grundgedanken gebracht werden können.

Die mechanische Naturauffassung betrachtet alle Erscheinungen als durch Wechselwirkung von Atomen bestimmt. Diese Auffassung hat sich als eine notwendige Voraussetzung des wissenschaftlichen Verständnisses der Naturerscheinungen ausgebildet. Daraus folgt aber nicht, dafs sie das letzte Wort des Denkens sein sollte. Auf zwei Punkten führt sie über sich selbst hinaus.

Die naturwissenschaftlichen Atome sind ausgedehnt, obgleich ihre Ausdehnung als verschwindend klein angesehen werden kann. Was ausgedehnt ist, mufs aber aus Teilen bestehen und kann nicht absolut einfach sein. Und Ausdehnung ist eine Eigenschaft, eine Qualität, die ebenso wie alle anderen Qualitäten ihre Erklärung fordert, eine Erklärung, die — nach dem Prinzip der Naturwissenschaft und in Analogie mit der Erklärung der Farben und der Töne — nur in einer Wechselwirkung von Elementen gefunden werden kann. Diese Elemente müssen noch einfacher als die naturwissenschaftlichen Atome sein. Sie können nicht selbst ausgedehnt sein, sondern müssen Kraftpunkte sein, durch deren Wechselwirkung die Erscheinung, die wir Ausdehnung nennen, entsteht.

Diese Wechselwirkung wäre aber undenkbar, wenn die letzten Elemente jedes für sich absolut selbständig wären. Das Element A kann nur dann auf das Element B wirken, wenn A und B nicht absolut verschiedene Wesen sind; ihre Zustände müssen eigentlich die Zustände eines und desselben sie beide umfassenden Wesens sein: nur dann ist ein innerer (immanenter) Übergang von einem Zustande A's zu einem Zustande B's möglich. So kommen wir zu dem Grenzbegriffe einer Ursubstanz (wie oben zu dem Grenzbegriff der Kraftpunkte). Eine nähere Bestimmung ihrer Natur und ihres Verhältnisses zu den Elementen (den Kraft-

punkten) ist aber unmöglich. Die Analyse des Begriffes des Mechanismus kann uns nicht weiter führen.

Es gibt aber ein anderes Denkmittel, das uns hier Aufschlüsse wird geben können. Wo die Analyse ihren Dienst versagt, müssen wir zur Analogie unsere Zuflucht nehmen. Mit einer Klarheit, die wir vor ihm nur bei Leibniz, Fries und Beneke finden, hat Lotze gesehen, dafs aller metaphysische Idealismus sich nur auf eine Analogie gründen kann. Ist das Dasein in seiner innersten Natur geistig oder materiell? Auf diese Frage antwortet Lotze, dafs, wenn wir das Unbekannte auf das Bekannte zurückführen wollen, müssen wir alles Materielle als äufsere Erscheinung geistiger Wesen auffassen. Die Materie (oder besser: die Materialität) kennen wir nur als Objekt, während wir das Geistige aus unserer eigenen Subjektivität, als unmittelbar mit „uns selbst" eins, kennen. Eine verständliche Weltansicht bekommen wir daher nur, wenn wir das Materielle in Analogie mit dem Geistigen auffassen. Sowohl die Elemente (Kraftpunkte) als die Ursubstanz fassen wir dann als geistige Wesen auf, jene auf unendlich verschiedenen Entwickelungsstufen, diese als eine unendliche Persönlichkeit.

Durch die Metaphysik Lotze's ist auch seine Psychologie bestimmt. Das Verhältnis von Seele und Körper ist ihm nur ein einzelnes Beispiel der Wechselwirkung überhaupt. Wie Atome einander stofsen können, so können auch die Seele und ein Atom des Nervengewebes einander stofsen. In dem Satze vom Bestehen der Energie findet daher Lotze keinen Grund, die gewöhnliche (kartesianische) Auffassung der Wechselwirkung von Seele und Leib aufzugeben. Konsequent geht er dann auf die schwierige Untersuchung ein, zwischen solchen psychischen Erscheinungen, die nur in der Seele selbst, und solchen, die in dem Einflusse des Nervensystems auf die Seele ihre Ursache haben, zu unterscheiden. Zu jenen gehören Erinnerung, Denken, ästhetische und moralische Gefühle usw.; zu diesen gehören die Empfindungen, die nur den Stoff hergeben. — Von spezielleren psychologischen Theorien Lotze's mufs zuerst die geniale Lehre von den Lokalzeichen (d. h. den speziellen Emp-

findungen, die der Ausbildung der Raumanschauung zugrunde liegen), und dann auch die feine Beschreibung und Analyse des Verhältnisses von Gefühl und Vorstellung erwähnt werden. —

Obgleich Lotze die gewöhnliche (kartesianische) Theorie der Wechselwirkung von Seele und Leib behaupten will, hat er ihr doch in seiner auf Analogie gegründeten Metaphysik eine wichtige Modifikation gegeben: die Wechselwirkung von Seele und Leib ist jetzt nicht mehr (wie bei Descartes) eine Wechselwirkung *verschiedenartiger* Wesen, sondern eine Wechselwirkung von Elementen, die alle psychischer Natur sind. Und wenn er es jetzt leichter findet, die Wechselwirkung von Seele und Leib zu verstehen, räumt er eigentlich ein, dafs ein Kausalverhältnis nur zwischen gleichartigen Elementen recht verständlich ist. —

Lotze endet so in einem spiritualistischen Monismus. Zugleich betont er immer mehr die Immanenz der Elemente in der Ursubstanz. Er steht in dieser letzten Rücksicht der spinozistischen Ansicht weit näher als er sich bewufst ist.

b. Eduard von Hartmann (1842—1906) gab seinem Hauptwerke (*Die Philosophie des Unbewufsten.* 1868) das Motto: „Spekulative Resultate nach induktiv-wissenschaftlicher Methode." Er war nach innerem Kampfe für die Philosophie gewonnen, nachdem ein durch einen Fall mit dem Pferde bewirkter Knieschaden seiner militärischen Laufbahn ein Ende gemacht hatte. Es war nun sein Plan, die Ideen von Hegel und von Schopenhauer in harmonischer Einheit weiterzuführen und dann diese Ideen der Romantik auf der Grundlage der Erfahrungswissenschaft zu entwickeln. Sein Programm erinnert an Lotze. Aber während Lotze streng konsequent die mechanische Naturauffassung aufnimmt und nur nach ihren Voraussetzungen fragt, will Hartmann auf dem Wege der Induktion beweisen, dafs jene Naturauffassung unvollständig sei, und dafs sie mit einem geistigen Prinzipe, das er — um es nicht zu menschenähnlich zu machen — „das Unbewufste" nennt, ergänzt werden müsse. Die Kräfte, die wir den Atomen beilegen,

müssen als Wille oder Strebungen erfafst werden: sie müssen eine unbewufste Vorstellung ihres Zieles haben, um es erreichen zu können. Die Materie ist daher Vorstellung und Wille. Der Organismus ist nur verständlich, wenn ein unbewufster Wille das Wachstum leitet. Es gibt zwischen Wachstum und Instinkt nur einen graduellen Unterschied. Auch die Vorstellungsassoziation ist nur möglich, weil das Unbewufste in uns die mit den vorhandenen Vorstellungen am meisten verwandten oder zusammenhängenden Vorstellungen aufsucht. In der Geschichte wirkt das Unbewufste in der Art und Weise, dafs die Individuen, obgleich sie nur für ihre eigenen bewufsten Ziele zu arbeiten wähnen, in den Dienst höherer Weltzwecke treten. — So rührt sich das Unbewufste überall — vom Atome zum weltgeschichtlichen Prozesse. Es ist kein persönliches, sondern ein überpersönliches Prinzip. Hartmann meint sich doch, mit einiger Modifikation, mit dem von Schelling, Weifse und Lotze behaupteten spekulativen Theismus einig.

Hartmann's Philosophie ist nicht aus reiner Induktion entsprungen. Ein psychologisch-historisches Aperçu liegt ihr zugrunde: nämlich einerseits die Beobachtung des Unheilsamen der blofsen Reflexion und Analyse, der einseitigen kritischen Haltung, und anderseits die grofse Bedeutung des Unmittelbaren, des Instinktiven und des Genialen. Das Bewufstsein ist nach Hartmann überwiegend analytisch, kritisch und negativ; nur das Unbewufste gibt den grofsen Zusammenhang und die neuen Einsätze. Ausgehend von diesem an Rousseau und die Romantik erinnernden Gedankenmotiv macht Hartmann dann das Unbewufste zu einem mystisch-metaphysischen Wesen, das überall in der Natur und in der Geschichte wirkt — und das in Hartmann's Augen Alles erklärt.

Seinen Gegnern gegenüber hat er in einer anonymen Selbstkritik *(Das Unbewufste vom Standpunkte der Physiologie und der Descendenzlehre.* 1872) gezeigt, dafs er die naturwissenschaftlichen Methoden und Resultate sehr wohl kannte. Er hatte den Triumph, diese Schrift als Widerlegung seiner Ansichten betrachtet zu sehen. — Um so

wunderbarer ist es aber, dafs er an seiner romantischen Erklärungsweise festhalten konnte. —

Wie ist nun denn die Welt beschaffen, in der das Unbewufste wirkt? Die „induktive Methode“ zeigt nach Hartmann, dafs es in der Welt mehr Unglück als Glück gibt. Die Erkenntnis des Elends der Welt ist freilich noch nicht allgemein entwickelt; sie ist aber im Wachsen. Die Menschen meinten zuerst das Glück in dem gegenwärtigen irdischen Leben zu finden; dann hofften sie es in einem zukünftigen, jenseitigen Leben erreichen zu können; und als auch dieser Glaube schwand, hoffte man auf das Glück zukünftiger Geschlechter hier auf der Erde. In allen drei Formen ist die Glücksillusion unhaltbar. Wenn sich aber dies so verhält, kann das Unbewufste, das in Allem wirkt, kein rein rationales Prinzip sein. Die Erklärung des Übels und des Unglücks ist nur darin zu finden, dafs das Willenselement des Unbewufsten sich als blinder Drang von dem Vorstellungselement losgerissen hat und als „Wille zum Leben“ die Weltentwickelung eingeleitet hat. — Hartmann operiert hier mit Böhme'schen, Schelling'schen und Schopenhauer'schen Gedanken. Die Weltentwickelung ist im beständigen Kampf zwischen jenen beiden Elementen. Hier kann der Mensch Mitkämpfer sein. Es gilt die Illusionen zu bekämpfen, nicht nur direkt, sondern auch indirekt, nämlich durch Kulturarbeit; je mehr sich nämlich die Kultur entwickelt, um so mehr wird das Illusorische des Glücks offenbar, denn Kultur und Glück sind absolute Gegensätze. Das höchste Ziel ist die Erlösung des leidenden Gottes durch Durchführung des Pessimismus. Wenn der Wille zum Leben aufgehoben wird, ist die durch jenen Sündenfall im Unbewufsten eingeleitete Weltentwickelung zu Ende. Dies liegt aber in einer sehr fernen Zukunft — und daher kann sich selbst der „Pessimist“ vorläufig recht heiter und heimisch in der Welt fühlen! —

Aufser seinem Hauptwerk hat Hartmann eine Reihe bedeutender Werke auf den Gebieten der Ethik, der Religionsphilosophie, der Ästhetik geschrieben, wie er überhaupt ein sehr fruchtbarer Verfasser gewesen ist. Arthur

Drews hat von seiner gesamten Wirksamkeit eine ausführliche und sehr sympathische Darstellung gegeben (Hartmann's philosophisches System im Grundrifs. 1902).

c. Gustav Theodor Fechner (1801—1887) war ursprünglich Physiker. Neben seinen exakten Untersuchungen bildete sich aber, besonders nachdem er durch ein Augenleiden von der äufseren Welt abgesperrt worden war, in seinem Inneren eine Welt der Spekulation und der Poesie aus, in der besonders die Ideen der Romantik zum Ausdruck kamen. Auf dem Wege der dreistesten Analogien fafste er (in dem phantasiereichen Buche *Zendavesta* 1851, und später in der *Seelenfrage* 1861) die Welt als ein beseeltes Ganzes auf, innerhalb dessen das Seelenleben sich auf allen möglichen Stufen — als Pflanzen- und Tierseele, als Menschenseele, als Seelen der Himmelskörper usw. — offenbart. Indem Fechner nun darüber nachdachte, wie die seelische Seite der Welt sich zu ihrer körperlichen Seite verhielte, kam er zu den Grundgedanken seines Hauptwerkes, der *Elemente der Psychophysik* (1860). Wie Kepler, dessen Geistesverwandter er ist, ging er von phantastischen Spekulationen aus, gelangte aber durch fortgesetztes Denken zu Sätzen, die in der Erfahrung geprüft werden konnten. Es stand ihm von Anfang an fest, dafs das Verhältnis von Seele und Materie kein äufserliches sein könnte, als ob sie verschiedene Dinge wären. Später (im Kap. 5 der „Elemente der Psychophysik") stützte er sich hierbei auf das Gesetz des Bestehens der physischen Energie, und er ist der Erste, der dieses Gesetz auf das Verhältnis von Seele und Leib anwendet. Das Gehirn und das Nervengewebe müssen, meint er, wie alles Materielle diesem Gesetze unterliegen, und daher kann die gewöhnliche Annahme einer realen Wechselwirkung von Seele und Materie nicht richtig sein, weil sonst physische Energie entstehen und vergehen würde. Das Verhältnis ist dagegen ein Verhältnis der Identität, und der Unterschied beruht auf dem Gesichtspunkte des Betrachters. Wie der aufsenstehende Betrachter einer Kugelfläche nur Konvexität sieht, und der innenstehende Betrachter nur Konkavität sieht, so sieht der Materialist nur Materie, der Idealist nur

Seele — und beide haben Recht, jeder von seinem Standpunkte aus. — Die nächste Frage ist nun, in welchem quantitativen Verhältnisse die seelischen Erscheinungen zu den korrespondierenden materiellen Erscheinungen stehen. Hier meint nun Fechner, dafs das Verhältnis nicht ein einfach proportionales, sondern ein logarithmisches sein mufs, d. h. die seelischen Änderungen entsprechen in quantitativer Rücksicht dem Verhältnisse zwischen dem Zuwachs des korrespondierenden materiellen Prozesses und dem schon vorhandenen Prozesse. Fechner nahm hierbei an, dafs das Verhältnis zwischen dem äufseren Reize und dem durch ihn erregten Gehirnprozesse einfach proportional war, weil beide materielle Zustände waren; ein logarithmisches Verhältnis müfste dagegen zwischen dem seelischen Prozesse der Empfindung und dem Gehirnprozesse stattfinden. In dem von ihm aufgestellten und durch Versuche bestätigten Gesetze (das er nach seinem Vorgänger, dem Physiologen E. H. Weber, das Weber'sche Gesetz nennt) sah er das Verhältnis von Seele und Materie überhaupt ausgedrückt. Auf dem Grunde eigener und Anderer Versuche über das Verhältnis von Empfindung und Reiz fand er sein Gesetz innerhalb gewisser Grenzen bestätigt. Eine lange Diskussion hat sich an diese Frage geknüpft. Fechner hatte durch seine Hypothese die experimentale Psychologie gegründet. In einer Reihe von Schriften nahm er bis in sein hohes Alter an dieser Diskussion Teil, immer in sachlicher und ritterlicher Weise. Es hat sich aber immer mehr als wahrscheinlich erwiesen, dafs das von Fechner gefundene Gesetz, soweit es überhaupt gilt, das Verhältnis von Seelenprozefs (Empfindung) und äufserem Reize, aber nicht das Verhältnis von Seelenprozefs und Gehirnprozefs, das vielmehr einfach proportional zu sein scheint, ausdrückt. Diese Auffassung wird auch besser mit Fechner's Identitätshypothese (und mit seinem vortrefflichen Gleichnisse) stimmen. —

Aufser seinem berühmten Hauptwerke hat Fechner noch zwei bedeutende wissenschaftliche Werke verfafst: *Über die physikalische und die philosophische Atomenlehre* (1855), wo er sich dem Atombegriffe gegenüber auf einen ähnlichen

Standpunkt wie Lotze stellt, und *Vorschule der Ästhetik* (1876), wo er eine Reihe von ästhetischen Fragen empirisch behandelt.

Über den inneren Zusammenhang in Fechner's Geistesarbeit hat W. Wundt eine vortreffliche Abhandlung geschrieben (Gustav Theodor Fechner, Rede zur Feier seines hundertjährigen Geburtstages. 1901).

d. Wilhelm Wundt (geb. 1832, zuerst Professor der Physiologie in Heidelberg, dann Professor der Philosophie in Zürich und seit 1874 in Leipzig) ist von der Physiologie zur Philosophie übergegangen und ist hierbei teils von psychologischen, teils von erkenntnistheoretischen Motiven geleitet worden. Nachdem der Übergang gemacht war, kamen dann neue Motive zur Geltung, namentlich das Bestreben, eine auf einmal Gefühl und Verstand befriedigende Welt- und Lebensanschauung zu entwickeln. Die Anschauung, zu welcher Wundt schliefslich gekommen ist, ist seiner eigenen Auffassung nach der Philosophie der Romantik verwandt. Aber noch mehr als bei Lotze, Hartmann und Fechner ist Wundt's Idealismus auf dem Wege der realen Forschung gewonnen.

Die psychologischen Motive des Philosophierens entsprangen aus Wundt's sinnesphysiologischen Untersuchungen. Er sah, dafs die Raumanschauung sich aus den elementaren Empfindungen nur durch eine schöpferische Synthese entwickeln konnte, eine Synthese, deren Produkt andere Eigenschaften als die Elemente, jedes für sich, hatte. Als er dann den zeitlichen Verlauf der Vorstellungen untersuchte, wurde er auf die seelische Konzentration (die er später Apperzeption nannte) aufmerksam. Damit war der Grund seiner psychologischen Haupttheorien gelegt. Seine *Grundzüge der physiologischen Psychologie* (1874. 5. Aufl. 1903) behandeln besonders eingehend die psychologischen Fragen, die physiologisch und experimentell beleuchtet werden können, und beschreiben die Methoden und die Instrumente. Als vorläufige Hypothese nimmt Wundt den Parallelismus des Physischen und des Psychischen an: der Unterschied ist nur ein Unterschied der Gesichtspunkte. Aber zuletzt ist für ihn der psychische Gesichtspunkt der fundamentale. Und

nur für die einzelnen psychischen Elemente, die den Stoff des Seelenlebens ausmachen, nicht für die Formen oder die Verbindungen der Elemente, noch für die Werterlebnisse sieht er physiologische Korrelate als notwendig an.

Das seelische Leben fafst Wundt als reine Aktivität auf. Eine seelische „Substanz" anzunehmen hiefse materialistische Vorstellungen auf dem Gebiete des Geistigen anwenden. Die seelische Aktivität tritt besonders in der Apperzeption hervor, wie diese sich in Aufmerksamkeit, Assoziation, Gefühl und Wollen äufsert. Das Seelenleben tritt hier als ein konzentriertes Ganzes auf; die ganze Vorgeschichte des Bewufstseins macht sich in den apperzeptiven Akten geltend. — Mehr und mehr betont Wundt in den späteren Schriften und Ausgaben diese Aktivität, und der Begriff des Wollens wird ihm der zentrale psychologische Begriff, so dafs er (mit einem von Friedrich Paulsen geborgten Ausdruck) seine Anschauung als Voluntarismus bezeichnen kann.

Das erkenntnistheoretische Motiv, das Wundt zur Philosophie führte, machte sich geltend, als er darauf aufmerksam wurde, dafs alle Naturwissenschaft auf gewissen Voraussetzungen beruht, die unsere ganze Erkenntnis bedingen (*Die physikalischen Axiome und ihre Beziehung zum Kausalprinzip.* 1866). Später hat er seine Erkenntnistheorie teils in seiner *Logik* (1880—1883), teils in seinem *System der Philosophie* (1887) entwickelt. Die Erkenntnis fängt immer mit der Überzeugung der realen Gültigkeit unserer Vorstellungen an. Dieser naive Realismus wird schon durch die Notwendigkeit, zwischen Wahrnehmung, Erinnerung und Phantasie unterscheiden zu müssen, noch mehr aber durch die wissenschaftliche Reflexion überwunden und weicht allmählich einem kritischen Realismus, der an die Stelle des wechselnden Inhalts der unmittelbaren Auffassung konstante Objektbegriffe setzt. Auf dem Gebiete der Wahrnehmung werden die Gesetze des Raumes und der Zeit als Ausdrücke konstanter Formen entwickelt; auf dem Gebiete der Verstandeserkenntnis werden die unmittelbar gegebenen Qualitäten durch den Begriff der nur quantitative (räum-

liche und zeitliche) Unterschiede darbietenden Materie ersetzt, während die seelischen Prozesse auf eine fundamentale geistige Aktivität zurückgeführt werden. Noch weiter werden wir aber durch die Vernunfterkenntnis geführt, die einen Abschlufs des Erkennens durch die Idee der Totalität fordert. Ein solcher Abschlufs bekommt den Charakter des Materialismus, wenn nur die naturwissenschaftlichen Ideen, den Charakter des Idealismus, wenn nur die psychologischen Ideen zugrunde gelegt werden. Eine höhere Ansicht ist aber möglich, wenn wir beide Ideengruppen kombinieren, indem wir das Dasein als eine Totalität strebender und wollender Wesen auffassen, deren äufsere Erscheinungsform die materielle Natur ist. Mit Lotze ist Wundt darin einig, dafs wir zwischen einer materiellen und einer geistigen Einheit zu wählen haben; man müsse entweder das Geistige dem Materiellen oder dieses jenem zugrunde legen; ein Drittes gebe es nicht! Er hat aber nicht die klare Einsicht Lotze's, dafs wir uns hier nur auf Analogien stützen können. —

In der Ethik Wundt's (*Ethik*, eine Untersuchung der Tatsachen und Gesetze des sittlichen Lebens. 1886) zeigt sich besonders seine Verwandtschaft mit der deutschen Spekulation, namentlich mit Hegel. Er fafst den individuellen Willen als Element eines Gesamtwillens auf, aus welchem sowohl seine Motive als seine Ziele entspringen. Es existiert kein isoliertes Individuum. Und nur im Gesamtwillen finden sich die höchsten Zwecke. Selbst wo die Individuen für ihre eigenen individuellen Zwecke zu arbeiten glauben, können sie doch etwas hervorbringen, das über ihrem Horizonte hinaus liegt und dann wieder neue Motive hervorbringen kann. Diese Verschiebung, die Wundt die Heterogonie der Zwecke nennt, ist der wichtigste Entwickelungsprozefs des ethischen Bewufstseins. Darin liegt aber zugleich, dafs wir uns der letzten Zwecke der ganzen geschichtlichen Entwickelung nicht bewufst werden können. Wir arbeiten an einem grofsen Werk mit, dessen absoluten Inhalt wir nicht kennen. Die Ethik geht hier in die Religion über. Während die positiven Religionen mit kon-

kreten Symbolen hervortreten, kann die Philosophie nur den allgemeinen Gedanken aussprechen, dafs alle geistige Schöpfungen einen absoluten oder unvergänglichen Wert besitzen. —

Aufser den genannten Werken hat Wundt eine lehrreiche *Einleitung in die Philosophie* (1901) herausgegeben, und er arbeitet jetzt an einer grofs angelegten *Volkspsychologie*, deren Inhalt Untersuchungen über Sprache, Mythus und Sitte sind.

B. Der neue Idealismus in England und Frankreich.

a. Francis Herbert Bradley (geb. 1846, fellow of Merton College, Oxford) ist der bedeutendste englische Repräsentant der Richtung, die als der neue Idealismus bezeichnet werden kann. Er ist besonders durch Kant und Hegel beeinflufst. Schon Coleridge, Carlyle und Hamilton standen in Opposition gegen die klassische englische Schule, wie diese in einer Reihe von Denkern, von Locke bis Spencer und Sidgwick, hervorgetreten ist. Durch die kritische Wendung, die Sidgwick dem Utilitarianismus gegeben hat, und durch die Erweiterung, die Spencer dem Empirismus gegeben hat, war die alte Schule an einer Grenze angelangt, wo neue Denkmittel notwendig waren. Von den zwei grofsen englischen Universitäten repräsentiert besonders Oxford die Opposition gegen die klassische englische Schule. Besonders durch Th. H. Green und Eduard Caird sind die Ideen Kant's und Hegel's in dem englischen Denken wirksam gewesen. Gegen die Neigung der älteren Schule, das seelische Leben in psychische Atome aufzulösen und so den Begriff des Mechanismus ohne weiteres auch auf dem geistigen Gebiete anzuwenden, stellte man jetzt die „organische“ Auffassung und die Idee der Totalität. Sehr scharf kommt diese Auffassung in Bradley's *Ethical Studies* (1876) zum Vorschein. Die Einheit des Bewufstseins ist die Bedingung, ohne welche wir uns selbst nicht wahrnehmen könnten. Bradley nimmt so (ohne es zu bemerken) seinen Ausgangs-

punkt da, wo Stuart Mill in den späteren Ausgaben seiner „Examination of Hamilton's Philosophy“ geendigt war. Den ethischen Mafsstab findet Bradley in dem Grade, in welchem wir die Einheit, die so tief in unserem Wesen liegt, weiter entwickelt haben, so dafs eine reiche Inhaltsfülle mit innerer Harmonie verbunden ist. Und mit den psychologischen und ethischen Prinzipien bildet das metaphysische Prinzip eine Analogie: das Dasein mufs als ein zusammenhängendes und abgeschlossenes Ganzes (a consistent whole) gedacht werden.

Das Hauptwerk Bradley's ist *Appearance and Reality* (1893). Es ist eine Untersuchung des Mafsstabes, durch welchen wir imstande sind, wahre Realität und blofse Erscheinung zu unterscheiden. Obgleich Bradley selbst (und mit ihm viele seiner Kritiker) meint, dafs er Hegel besonders nahe steht, und obgleich sich auch im Hintergrunde seines Denkens „das Absolute“ in Spinoza's und Hegel's Bedeutung als ein objektiver Abschlufs meldet, ist sein Denken doch mehr erkenntnistheoretisch als metaphysisch. Er legt, wie Kant, den Begriff der Erfahrung zugrunde. Wahre Realität kann nur da sein, wo vollständige und vollkommene Erfahrung — d. h. allumfassende Wahrnehmung und absolute gegenseitige Beziehung der Wahrnehmungsinhalte — gegeben ist. Dies ist ein Ideal, das für endliche Wesen nur annäherungsweise erreicht werden kann. Weder Naturwissenschaft noch Geisteswissenschaft befriedigt dieses Ideal. Begriffe wie Materie, Raum, Zeit, Energie sind anwendbar, wenn es gilt, die Verhältnisse begrenzter Erscheinungen auszudrücken; sie sind Arbeitsgedanken (working ideas), — aber sie können das absolute Wesen des Daseins nicht bezeichnen. Und das gleiche gilt von den psychologischen Begriffen. Zwar finden wir auf dem Gebiete des Geistes ein innerlicheres Verhältnis von Einheit und Mannigfaltigkeit als in der physischen Natur, und die psychologische Erfahrung ist daher unsere höchste Erfahrung. Aber es treten Gegensätze und Disharmonien innerhalb des Seelenlebens hervor; die Seele als Ganzes ist Veränderungen unterworfen; — und der Begriff der Seele ist — wie der korrelate Begriff des Körpers — nur durch Abstraktion ge-

bildet. Psychologische Begriffe können daher, so wenig wie naturwissenschaftliche Begriffe, die absolute Realität ausdrücken.

Wenn Bradley an dem Gedanken des Absoluten festhält, obgleich kein Begriff ihn adäquat ausdrücken kann, zeigt er sich auf einmal als Mystiker und als Skeptiker. Das vereinigende Band dieser verschiedenen Seiten seines Wesens liegt in der Idee des beständigen Strebens als des Loses aller endlicher Wesen. Unser Gedanke, sagt Bradley, strebt immer nach etwas, das mehr als Gedanke ist, — unsere Persönlichkeit nach etwas, das mehr als Persönlichkeit ist, — unsere Moralität nach etwas, das mehr als Moralität ist! Was uns die Philosophie geben kann, ist nur ein Mafsstab, der uns leiten kann, wenn wir zwischen höheren und niederen Graden der Realität unterscheiden. Die Religion kann uns hier nicht weiter führen als die Philosophie. Auch sie mufs ja das Höchste durch Vorstellungen, die von begrenzten Gebieten herstammen, ausdrücken. Der Vorteil der Religion ist, dafs sie die Anerkennung einer höchsten Realität unser ganzes Wesen durchdringen zu lassen vermag. —

Bradley hat nicht, wie Fechner, Lotze und Wundt, Berührungspunkte mit den speziellen Wissenschaften. Rein empirische Betrachtungen haben für ihn kein Interesse. Er geht ganz in dem Gedanken seines idealen Mafsstabes auf. Dies gibt seiner Denkungsart Energie und Tiefe, macht ihn aber auch oft gegen andere Gesichtspunkte, selbst solche, die er eigentlich sehr wohl aufnehmen könnte, ungerecht. Wenn er z. B. Gesichtspunkte und Hypothesen der speziellen Wissenschaften „unnütze Fiktionen“ oder „blofse praktische Kompromisse“ nennt, ist dies nicht damit vereinbar, dafs er sie als „Arbeitsgedanken“ anerkennt. Nach seiner Auffassung ist ja eigentlich jede begrenzte Erfahrung, d. h. jede Erfahrung, die wir haben können, ein Arbeitsgedanke. Und in allen unseren Arbeitsgedanken mufs, nach Bradley's eigenen Prinzipien, dasjenige, das er „das Absolute“ nennt, zugegen sein, wie Spinoza's Substanz in allen Attributen und in allen Modi.

b. In Frankreich nimmt Alfred Fouillée (geb. 1838, Professor in Bordeaux, später in Paris, jetzt in Südfrankreich lebend) einen Standpunkt ein, der mit Recht als Idealismus auf realistischer Grundlage bezeichnet werden kann. Seine ersten Studien hatten die griechische Philosophie, besonders Platon, zum Gegenstand; später sah er es als seine Aufgabe, „die Ideen Platon's vom Himmel zurück zur Erde zu führen und dadurch den Idealismus und den Naturalismus zu versöhnen". Sein Grundgedanke ist der ursprüngliche und natürliche Zusammenhang von Gedanke und Bewegung *(idée-force)*. Er hatte hier einen Vorgänger in Taine, der in seinem Werke *De l'intelligence* (1870) ein grofses Gewicht auf die mit allen Vorstellungen ursprünglich verbundenen Bewegungstendenzen, die erst bei zunehmender geistiger Entwickelung dem rein theoretischen Charakter der Vorstellungen weichen. Fouillée baut in seinem Begriffe der idée-force auf einem physiologisch-psychologischen Faktum, das er dann auf dem Wege der Analogie schon auf niederen Naturstufen wiederfindet. In seinem Hauptwerke *La psychologie des idées-forces* (1893) gibt er eine klassische Psychologie des Voluntarismus. Seelische Erscheinungen sind immer Äufserungen eines Dranges oder Triebes (appétition), der von Lust oder Schmerz begleitet ist, je nachdem er begünstigt oder gehemmt wird. Unterscheiden und Vorziehen (discernement et préférence) sind ursprünglich Eins, wie z. B. bei dem Unterscheiden des Tieres zwischen dem Efsbaren und dem Nicht-Efsbaren. Nur das wird ursprünglich empfunden, was im Kampfe ums Dasein praktische Bedeutung haben kann; es ist der Wille (in weitestem Sinne des Worts), der die Empfindungen zu neuen Differenziationen vorwärts treibt. Und wie mit der Empfindung, so verhält es sich mit der Erkenntnis überhaupt. Jeder Gedanke, jede Idee bezeichnet eine mehr oder minder bewufste und bestimmte Richtung unseres Lebens.

Die Möglichkeit einer Metaphysik findet Fouillée in der Anwendung der Analogie des geistigen Lebens, der unmittelbarsten Erfahrung, die wir haben. Vom geistigen Leben wissen wir doch nicht nur durch die Psychologie, sondern

auch durch die Soziologie: das Individuelle und das Soziale, die Freiheit und die Solidarität sind untrennbar. Dieser Gedanke, den Fouillée auf dem Gebiete der Soziologie und der Ethik angewandt hat (*La science sociale contemporaine.* 1880. — *Critique des systèmes de morale contemporains.* 1883), bekommt für ihn auch kosmologische Bedeutung. Das Universum mufs als ein grofses Ganzes, als eine Gemeinschaft strebender Kräfte aufgefafst werden. Mehr als ein hypothetisches Schema können wir aber hier nicht erreichen, denn die Synthese, die den Abschlufs unserer Erkenntnis bildet, kann nicht — wie die begrenzten Synthesen der speziellen Erscheinungsgebiete — positiv durchgeführt werden. Wir haben doch hier einen Mafsstab, nach welchem wir die verschiedenen metaphysischen Systeme beurteilen können: ein solches System ist um so vollkommener, je mehr es sowohl die Mannigfaltigkeit als die Einheit, sowohl die Analyse als die Synthese zu ihren Rechten kommen läfst (*L'avenir de la Métaphysique.* 1889).

Neuntes Buch.

Neue Bearbeitungen der Probleme der Erkenntnis und der Wertung.

I. Das Erkenntnisproblem.

A. Der deutsche Neukantianismus.

Als die Herrschaft der Spekulation gebrochen war, und als sich dann wieder der Drang nach einer wissenschaftlichen Weltansicht äufserte, teils in dem Positivismus, teils im Materialismus, teils in einem neuen Idealismus, mufste das Erkenntnisproblem — wie im Zeitalter Hume's und Kant's — natürlich wieder in den Vordergrund treten. Man mufste sich fragen, inwieweit die menschliche Erkenntnis ihrer Natur nach eine solche Weltansicht entwickeln konnte, und welcher Begrenzung sie unterworfen war. Man sah ein, dafs die Reaktion gegen Kant, sowohl die positivistische als die romantische, zu weit gegangen war, und um sich zu orientieren, nahm man das Studium Kant's wieder auf. Es hatte sich, wie wir gesehen haben, während der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts immer ein kritischer Unterstrom geltend gemacht (vgl. Fries und Beneke, aber auch Herbart, Schleiermacher und Schopenhauer). Dieser Strom wurde jetzt eine Zeitlang der herrschende, durch ein neues, philologisch und historisch eindringendes Studium des Meisters unterstützt.

Von Friedrich Albert Lange (1828—1875), der als Professor der Philosophie in Zürich und später in Marburg wirkte, wurde in seiner *Geschichte des Materialismus*

(1865) die erkenntnistheoretische Betrachtungsweise sowohl der romantischen Spekulation als der materialistischen Naturauffassung gegenüber gestellt. Wie Fechner faſst er die ganze materielle Natur — wozu auch die Gehirne der Menschen und der Tiere gehören — als durch kontinuierlich wirkende materielle Energien erklärbar auf. Als Methode hat der Materialismus Recht. Aber die Bewuſstseinserscheinungen sind keine Glieder in der materiellen Reihe; sie sind die subjektiven Erlebnisse, deren objektive Korrelate die Gehirnprozesse sind. — Lange nimmt also, wie Fechner und Wundt, die spinozistische Hypothese auf. Und er kombiniert hiermit den kantischen Gesichtspunkt. Denn selbst wenn man annehmen wollte, daſs unsere Empfindungen und Vorstellungen Produkte materieller Prozesse seien, würden diese materiellen Prozesse doch selbst nur Bewuſstseinsobjekte sein, Vorstellungen, die wir nach den Gesetzen unseres Geistes bilden. Ja, sogar die kantische Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich ist vielleicht ein Produkt unserer geistigen Organisation. (Diese Andeutung gibt Lange in einem in Ellisen's Biographie Lange's S. 258 ff. abgedruckten Briefe.)

Auſser der Naturwissenschaft und der Erkenntnistheorie hat Lange auch einen Platz für spekulative und religiöse Ideen. Solche Ideen haben aber für ihn keine theoretische und objektive Bedeutung. Sie sind subjektive, aus einem geistigen Bedürfnisse entsprungene Supplemente der empirischen Wirklichkeit. Sie sind nach ihrem Werte für das menschliche Leben, nicht nach ihrer Begründung und ihrem Ursprung zu beurteilen. Ein freier praktischer Idealismus verbindet sich hier bei Lange mit dem theoretischen Idealismus. Er kann aber nur in bildlicher oder symbolischer Form ausgesprochen werden. Lange wünscht, daſs die Kritik, statt die Dogmen der Volksreligion direkt anzugreifen, immer mehr die idealen und wertvollen psychologischen Elemente des positiven Glaubens hervorziehen wollte. Dann wird das Volk nicht seine Energie in zwecklosen Glaubensstreitigkeiten verbrauchen.

In seiner Schrift *Die Arbeiterfrage* (1865) hat Lange seine ideale und kritische Auffassung der sozialen Frage dargestellt. Sein Hauptgesichtspunkt ist, dafs es in der menschlichen Gemeinschaft die Aufgabe ist, einen Kampf gegen den Kampf ums Dasein zu führen. —

Lange ist der deutsche Neukantianer, der den gröfsten Einflufs geübt hat. Sein geniales Werk wirkt in grofsen Kreisen sowohl durch die glänzende Form als durch den reichen Inhalt und die Tiefe der Problemstellung. Er war aber der Vorbote einer ganzen Richtung, die mit verschiedenen Nuancen die kantische Erkenntnistheorie erneuern wollte. Die rationalistischen Elemente in Kant's Philosophie sind besonders in Hermann Cohen's Werken entwickelt, während Alois Riehl sich mehr dem Positivismus nähert. Friedrich Paulsen, der in seinen allgemeinen Anschauungen Fechner und Wundt nahe steht, hat in seiner Darstellung Kant's besonders auf die von der Vernunftkritik nicht beeinflufsten metaphysischen Annahmen Kant's hingewiesen. Windelband und Rickert fassen den wahren Kritizismus als die Lehre von den ewigen Werten, in denen der Mafsstab des Wahren, Guten und Schönen gegeben ist, und sie legen grofses Gewicht auf den Unterschied der naturwissenschaftlichen und der geschichtlichen Begriffsbildung, die sich wie Generalisation und Individualisation gegenüberstehen.

Durch diese Reihe von Forschern ist der Kritizismus im geistigen Leben Deutschlands ein lebendiger Faktor der Problemstellung und der Problembehandlung geworden.

B. Der französische Kritizismus und die Diskontinuitätsphilosophie.

In Frankreich wurde von der Mitte des 19. Jahrhunderts an der Kritizismus durch den energischen Denker Charles Renouvier (1815—1903) repräsentiert, der im Namen der Logik und der Moral alle idealistischen und realistischen Versuche, das Dasein als ein kontinuierliches Ganzes zu betrachten, bekämpfte. Besonders richtete sich seine Pole-

mik gegen den Begriff des aktuell Unendlichen, in welchem er einen logischen Widerspruch und eine empirische Falschheit sah. Denn ein Unendliches, das zugleich eine abgeschlossene Totalität bilden sollte, ist ein Widerspruch, und die Erfahrung lehrt, dafs das Gesetz der bestimmten Anzahl (la loi du nombre) auf jedem Gebiete gilt. Mit der aktuellen Unendlichkeit fällt zugleich die Kontinuität, die ja unendlich viele Übergänge voraussetzen würde, — und mit der Kontinuität die Notwendigkeit. Gegen Kant's Versuch, die Gültigkeit des Kausalgesetzes zu beweisen, geht Renouvier auf Hume zurück und kommt auf diesem Wege zu einer entschiedenen Diskontinuitätsphilosophie. Er betrachtet jede Differenz als eine Diskontinuität. Und nicht nur innerhalb der Naturerkenntnis gilt es, dafs wir immer wieder Sprünge anerkennen müssen. Die ersten Prinzipien unserer Erkenntnis werden durch einen Sprung, d. h. durch einen Akt der Wahl, aufgestellt. Von Kant's Antinomien war Renouvier stark beeinflufst; doch meinte er, dafs wir, wenn wir die logischen Prinzipien festhalten wollen, die Thesen annehmen und die Antithesen verwerfen müssen.

In einem sehr interessanten Aufsatze, der sich in Renouvier's Werk *Esquisse d'une classification des systèmes philosophiques* (1885) findet, hat er eine Übersicht über seinen philosophischen Entwickelungsgang gegeben (Comment je suis arrivé à cette conclusion. ibid. II p. 355—405). — Über die verschiedenen Phasen des Philosophierens Renouvier's verweise ich auf Gabriel Séailles: La philosophie de Charles Renouvier. 1905.

Durch die Wahl der ersten Prinzipien wird die Weltanschauung bestimmt, und hier betont Renouvier in seinen letzten Jahren (*Les dilemmes de la métaphysique.* 1901) mehr und mehr den Gegensatz des Dinges und der Persönlichkeit. Wenn wir nicht vergessen, dafs Dinge immer nur als Objekte für Persönlichkeiten gegeben sind, mufs unsere Weltanschauung den Charakter der Monadologie oder des Personalismus annehmen. (Siehe besonders Renouvier's letzte Schrift *Le Personalisme.* 1903.) So hat er den Übergang von Kritizismus und Diskontinuitätslehre zu spiritualistischer

Metaphysik gemacht. Als kritischer Philosoph sucht er zu zeigen, dafs die Welt — kraft des Gesetzes der bestimmten Anzahl — einen Anfang haben müsse; als Personalist erklärt er diesen Anfang durch den Akt eines Gottes, der doch (wegen der Existenz des Bösen) nicht als absolut oder allmächtig zu denken ist. Renouvier hält immer an dem erkenntnistheoretischen Prinzip der Relativität (la loi de relation) fest: unsere Erkenntnis geht darauf aus, die Verhältnisse, in denen die Dinge zueinander stehen, zu entdecken; jedes Objekt steht vor uns als ein System von Relationen; unsere Erkenntnis selbst besteht in einem Verhältnisse der Dinge zu uns, und daher sind alle Objekte nur Erscheinungen. Nur religiöse Postulate können über die Erscheinungen hinaus führen — aber selbst diese Postulate unterliegen als Denkakte dem Gesetz oder richtiger der Methode der Relativität (la méthode des relations).

Der energische und scharfsinnige Denker war noch auf dem Sterbelager unermüdlich in seinem Philosophieren. Er fühlte sich nicht fertig, und er wollte nicht sterben, ehe er seinen Ideen einen definitiven Ausdruck gegeben hatte. Ein treuer Freund hat seine letzten Worte und Erörterungen aufbewahrt. (Ch. Renouvier: *Les derniers entretiens.* Recueillis par L. Prat.)

Emile Boutroux (geb. 1845, eine Zeitlang Professor an der Sorbonne, jetzt directeur de la fondation Thiers) gehört in seinem Philosophieren einer Richtung, die von Maine de Biran ausging. Er nähert sich Renouvier in seiner Kritik des Kausalgesetzes; doch ist es nicht so sehr die Kontinuitätslehre, gegen die er kämpft, als die Versuche, Alles als identisch oder homogen aufzufassen und das Individuelle auf das Allgemeine zu reduzieren. (*De la contingence des lois de la nature.* 1875. — *De l'idée de la loi naturelle dans la science et la philosophie contemporaine.* 1895). Wie Comte betont er, dafs jedes neue Erfahrungsgebiet neue Prinzipien fordert, die nicht von den Prinzipien anderer Gebiete abgeleitet werden können. Die konkreteren Prinzipien können nicht zu den abstrakten reduziert werden. Je mehr wir ins Konkrete gehen, um so mehr erhält das Dynamische

das Übergewicht über das Mechanische, das Qualitative über das Quantitative. Es können ferner neue Anfänge in der Natur vorkommen, die aus dem Vorhergehenden nicht abgeleitet werden können. Ja, die ganze gesetzmäfsige Naturordnung, die uns die Wissenschaft zeigt, ist selbst nur ein Flufsbett, das durch eine innere spontane Entwickelung gebildet ist, und das wieder durch Variationen dieser Entwickelung geändert werden kann. Die spontanen Variationen (les variations contingentes) sind Zeugnisse der Freiheit, die das innere Wesen der Dinge ausmacht. — Erkenntnistheoretisch betrachtet sind die sogenannten Naturgesetze nur der Inbegriff der Methoden, die wir anwenden, wenn wir die Dinge verstehen (assimiler les choses à notre intelligence) wollen.

Henri Bergson (geb. 1859, Professor am Collège de France) setzt in eigentümlicher Weise die von Renouvier und Boutroux eingeleitete Bewegung fort. Die quantitative Betrachtungsweise ist ihm nur ein technisches Mittel, welches wir gebrauchen, um das wirklich und unmittelbar Gegebene, das immer ein Qualitatives und Kontinuierliches ist, zu verstehen. Schon die Sprache, noch mehr die wissenschaftliche Betrachtungsweise gibt unseren Erlebnissen ein atomistisches Gepräge, als ständen sie in ebenso äufserlichen Verhältnissen zueinander wie die Stellen im Raume. Der innere Strom der geistigen Erscheinungen wird dadurch in einen mechanisch geordneten Haufen verwandelt. So kommt es, dafs die innere, dynamische, freie und kontinuierliche Aktivität verkannt wird. Die Indeterministen machen hier denselben Fehler wie die Deterministen, indem auch sie die einzelnen Augenblicke der seelischen Entwickelung isolieren. Das ganze Problem der Freiheit ist durch ein Mifsverständnis entstanden. Die freie Entwickelung hat ihren Ursprung in der ganzen Seele und keine Analyse kann ihr gerecht werden (*Les données immédiates de la conscience.* 1888).

Bergson kritisiert die Voraussetzung, auf der alle Wissenschaft beruht. Nur wenn wir analysieren und distinguieren, können wir die Elemente finden, zwischen welchen die Gesetze gelten. Es ist von grofser Bedeutung,

den Unterschied zwischen der gegebenen Kontinuität und den wissenschaftlichen Distinktionen einzuschärfen. Nur dadurch kann das Denken dem Leben gerecht werden. Bergson hofft nun aber eine höhere Wissenschaft, eine Metaphysik dadurch zu gewinnen, dafs er von der Differenziation zur Integration, von der Analyse zur Intuition — und dadurch zum wahren Empirismus zurückkehrt (*Introduction à la Métaphysique.* Revue de la Métaphysique et Morale. 1903). In diesem Punkte erinnert Bergson an Bradley. Die Frage wird sein, ob eine „Metaphysik" oder überhaupt eine denkende Betrachtung der Welt ohne Analyse, ohne Auflösung der Intuitionen möglich sei. Die Analyse ist nun einmal ein unentbehrliches Denkmittel, obgleich sie, wie Bergson in so bedeutungsvoller Weise eingeschärft hat, mit kritischer Behutsamkeit geübt werden mufs. —

In seinem Buche *Matière et mémoire* (1897) entwickelt Bergson näher seinen Begriff der Seele als Erinnerungssynthese. Nur die Empfindung, nicht die Erinnerung ist eines materiellen Organs benötigt. Statt des gewöhnlichen Unterschiedes von Seele und Leib tritt so bei Bergson ein gewisser Dualismus von Empfindung und Erinnerung, die mit seiner Behauptung der Kontinuität des seelischen Lebens nicht leicht vereinbar scheint. Den Empfindungen schreibt er namentlich praktische Bedeutung zu, und so ist ihm auch die ganze Naturwissenschaft mit ihren atomistischen Theorien und ihren gleichartigen Räumen und Zeiten ein grofses System von Mitteln, durch welche wir uns zu Herren über die materielle Welt machen können. —

Die philosophische Diskussion in Frankreich ist in den letzten Jahren sehr lebhaft und bedeutungsvoll. Durch den *Bulletin de la société francaise de philosophie* hat man die Möglichkeit, den feinen und tiefgehenden, auf einmal persönlichen und ritterlichen Diskussionen der jüngeren französischen Philosophen zu folgen. — Über die ganze philosophische Bewegung in Frankreich in ihrem Verhältnisse zu den Begriffen der Kausalität und der Kontinuität handelt in lehrreicher Weise Adolfo Levi: L'indeterminismo nella filosofia francese contemporanea. 1905.

C. Ökonomisch-biologische Erkenntnistheorie.

Schon die kritische Philosophie betrachtet gewissermafsen die Erkenntnis von einem ökonomisch-biologischen Gesichtspunkte. Die Aufgabe der Vernunftkritik Kant's kann, von dem Gesichtspunkte der analytischen Methode betrachtet, die Kant selbst in seinen „Prolegomena" anwendet, so formuliert werden: Welche Voraussetzungen mufs ich aufstellen, wenn ich eine exakte Erfahrungswissenschaft haben will? — So ist alles Denken Mittel zu einem Zwecke, wenigstens zu dem intellektuellen Zwecke des Verständnisses. Ein Gedankengang wie dieser tritt uns in der neuesten philosophischen Literatur von verschiedenen Seiten entgegen.

Hervorragende Naturforscher, die über die Prinzipien ihrer Wissenschaft nachdachten, wurden darauf aufmerksam, dafs die Begriffsbestimmungen und Voraussetzungen der Wissenschaft ihre Rechtfertigung darin suchen mufsten, dafs sie eine intellektuelle Bearbeitung und Darstellung der Tatsachen möglich machen. Nur darauf beruht ihre Notwendigkeit, die aber nicht apodiktisch ist, solange die Möglichkeit nicht ausgeschlossen ist, dafs andere Begriffe und Voraussetzungen als die jetzt angewendeten denselben Zwecken ebenso gut dienen könnten. Maxwell sprach 1855, Ernst Mach 1863 diesen Gesichtspunkt aus.

Von einem rein psychologischen Gesichtspunkte aus entwickelte Avenarius von 1876 an seine Naturgeschichte der Probleme: weil das Bewufstsein keine unendliche Vorstellungskraft besitzt, mufs es Ökonomie in seinem Denken anwenden, und die Aufgabe wird, das Gegebene mit möglichst wenigen subjektiven Zufügungen zu denken.

In derselben Richtung arbeitet der sogenannte Pragmatismus. Der Name wurde zuerst von dem amerikanischen Mathematiker und Philosophen Peirce eingeführt (1878), später von seinem Landsmann William James aufgenommen (1898) und in Verbindung mit einer ganzen psychologischen und philosophischen Anschauung gebracht. Der Pragmatismus begründet die Begriffe und Voraussetzungen durch die praktische Bedeutung, die die Erfahrungen, zu welchen

sie führen, haben werden. Wenn wir den Konsequenzen unserer Voraussetzungen ganz indifferent gegenüberständen, würden wir sie nicht aufstellen, wenigstens keine Folgerungen aus ihnen ziehen.

a. James Clerk Maxwell (1831—1879), der berühmte Physiker, der als Professor in Cambridge wirkte, war in der Philosophie ein Schüler von William Hamilton, an den er durch seine Betonung des dynamischen Charakters der Erkenntnis erinnert. Er betrachtet den Gedanken als ein Organ, dessen Gebrauch an und für sich wertvoll sein kann, obgleich seine praktische Bedeutung in den Resultaten seiner Funktion besteht. Der Fortschritt der exakten Wissenschaften beruht darauf, dafs wir Vorstellungen entwickeln können, in denen alle speziellen Tatsachen repräsentiert sind, und aus denen strenge, mathematische Schlüsse gezogen werden können. Ganz besonders ist die Bildung der Zahlenreihe in dieser Rücksicht von Bedeutung gewesen: wir können nun die physischen Variationen in Analogie mit den Verhältnissen in der Zahlenreihe, mit den Gesetzen der Zahlen auffassen. Diese Analogie kann nun am besten für die Ortsbewegungen durchgeführt werden, und daher hat die Naturwissenschaft in den letzten drei Jahrhunderten so weit als möglich alle Erscheinungen als Bewegungsprozesse aufzufassen gesucht. Die Atomentheorie beruht auf einer grofsen Analogie zwischen den qualitativen Veränderungen der Stoffe und den Bewegungen materieller Punkte im Raume. Ja, selbst die Geometrie ist eigentlich eine Bewegungslehre: eine geometrische Linie ist die Bahn einer Bewegung von einem Punkte zu einem anderen. — Die Berechtigung der Voraussetzungen liegt darin, dafs sie zu fruchtbaren Aufgaben und Problemen führen. So stellt z. B. der Satz von dem Bestehen der Energie bei jeder neuen Erscheinung ganz bestimmte Fragen: woher stammt die hier verbrauchte Energie, und in welche neue Form wird sie umgesetzt werden, wenn die Erscheinung verschwindet? — (Die erkenntnistheoretischen Abhandlungen Maxwell's finden sich im zweiten Bande seiner „Scientific Papers“). —

Ernst Mach (geb. 1838) ist von dem Studium der Geschichte der Naturwissenschaft zur Erkenntnistheorie übergegangen. Seine Hauptwerke sind *Die Mechanik in ihrer Entwickelung* (2. Ausg. 1889), *Die Analyse der Empfindungen* (1886) und *Erkenntnis und Irrtum* (1905).

Frühe hat Mach einen Gesichtspunkt gesucht, den er nicht aufzugeben brauchte, wenn er von der Physik zur Psychologie überging. Einen solchen fand er in der Priorität der Empfindung vor allen Begriffen von Atomen und von Seelen. Die Begriffe, die das wissenschaftliche Denken bildet, werden durch die Notwendigkeit einer Anpassung an das Gegebene bedingt. Das Denken ist — sowohl in seinen Synthesen als in seinen Analysen — ein Beispiel der biologischen Anpassung. Weil nun quantitative Ordnungen einfacher und umfassender als qualitative Ordnungen sind, und weil sie die Übersicht über grofse Erfahrungsgruppen erleichtern, wenden wir sie überall, wo es möglich ist, an, und zu diesem Zwecke werden Begriffe wie Kraft, Masse und Atom gebildet, Begriffe, die daher keine metaphysische Bedeutung haben. Die ganze mechanische Naturerklärung beruht auf einer grofsen Analogie zwischen den Bewegungen der Massen im Raume und den qualitativen Änderungen der Dinge (in Temperatur, Elektrizitätsverhältnissen usw.). Aber wir haben kein Recht, das Universum als einen reinen Mechanismus aufzufassen. Was unmittelbar gegeben ist, sind nur Empfindungskomplexe, die die Physik mit Hilfe ihrer fruchtbaren Analogien als Bewegungen deutet.

b. Richard Avenarius (1843—1896), der als Professor in Zürich wirkte, war schon durch seine Spinozastudien (*Über die beiden ersten Phasen des Spinozistischen Pantheismus*, 1868) für seine spätere Theorie vorbereitet; denn die spinozistische Identitätslehre ist ein grofses Beispiel der Reduktion aller Gedanken auf einen einzigen Gedanken. In dem Titel einer späteren Abhandlung (*Philosophie als Denken der Welt nach dem Prinzip des kleinsten Kraftmafses.* 1876) ist die ökonomische Theorie bestimmt ausgesprochen, und in seinem Hauptwerke *Kritik der reinen Erfahrung* (1888—1890) untersucht er die physiologischen

und psychologischen Bedingungen des Entstehens und des Verschwindens der Probleme. In seiner letzten Schrift *Der menschliche Weltbegriff* (1891) will er die letzten Reste des Animismus, des Hineinlegens subjektiver Elemente in das Gegebene, ausscheiden.

Ein Problem setzt eine „Vitaldifferenz" voraus, d. h. eine Spannung zwischen dem Individuum und der umgebenden Welt. Eine solche Spannung entsteht, wenn die Reize, die von der Aufsenwelt kommen, eine gröfsere oder eine geringere Energieauslösung fordern, als das Individuum zu leisten vermag.

Wenn Reiz (R) und bereit liegende Energie (E) einander entsprechen (so dafs R = E), ist ein vitales Erhaltungsmaximum gegeben: Wiedererkennen ist möglich; das Individuum fühlt sich heimisch und hat Vertrauen zu seinen Vorstellungen und Wahrnehmungen.

Wenn aber eine gröfsere Arbeit gefordert wird, als das Individuum leisten kann (also R > E), findet das Individuum Widersprüche, Abweichungen und Ausnahmen im Gegebenen; es fühlt sich fremd, und kein Wiedererkennen ist möglich. Bei jeder Erweiterung des Erfahrungskreises, jeder Vergröfserung des Horizontes werden neue Probleme entstehen können. Bei steigender Kultur mehren sich die Probleme.

Ist umgekehrt die Energie gröfser, als gefordert wird, (so dafs R < E), wird ein Drang entstehen, der über das Gegebene hinaus führt. Ein praktischer Idealismus oder eine romantische Gärung wird auftreten.

Avenarius hat besonders den Fall R > E untersucht. Durch drei Stadien — Bedürfnis, Arbeit, Befreiung — wird die Lösung erreicht, und das Problem fällt weg. Diese drei Stadien der Problematisation und der Deproblematisation betrachtet Avenarius wesentlich als Symptome gewisser gehirnphysiologischer Prozesse. Er will eher eine physiologische als eine psychologische Theorie geben — obgleich er immer faktisch aus den psychologischen „Symptomen" auf die entsprechenden physiologischen Prozesse schliefst. —

Das Resultat des Prozesses, die Deproblematisation, ist nicht immer eine wirkliche Lösung. Ein vorläufiger oder

rein individueller Gesichtspunkt kann erreicht werden, ohne dafs die Möglichkeit einer neuen Spannung, einer neuen Problematisation, ausgeschlossen ist. Definitiv und universell ist die Deproblematisation nur, wenn eine vollständige Anpassung geschehen ist, indem alle subjektiven und vorläufigen Elemente ausgeschieden sind. Dies ist erreicht, wenn die Erkenntnis wesentlich in einer quantitativen Beschreibung besteht, und zwar einer solchen, in der das Folgende immer als Äquivalent des Vorhergehenden steht. Dann ist der Standpunkt der reinen Erfahrung erreicht. —

Von Maxwell und Mach weicht Avenarius besonders dadurch ab, dafs er den Zusammenhang zwischen Ökonomie und Symbolismus (Analogisieren) nicht gesehen hat, wie er überhaupt die Bedeutung und die Notwendigkeit der Analogie unterschätzt.

c. In einer Abhandlung aus dem Jahre 1898 (*The pragmatic method*, wieder abgedruckt in „Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods“, 1904) gab William James (geb. 1842), der als Professor in Harvard wirkt, die Grundlage einer Erkenntnislehre, in welcher er auf einmal die klassische englische Philosophie erneuern und berichtigen wollte. In einer Reihe von Abhandlungen, die in den Jahren 1904—1905 in der genannten Zeitschrift erschienen sind, hat er seine Lehre weiter entwickelt. Schon in seinen *Principles of Psychology* (1890) hatte er grofses Gewicht auf die Kontinuität des Seelenlebens gelegt, indem er als das wirklich psychisch Gegebene einen ununterbrochenen „stream of thought“ behauptet, und er hatte diese Betrachtung in bedeutungsvoller Weise auf psychologische Einzelfragen angewandt. Diesen ursprünglichen Lebensstrom (the original flux of life) nennt er jetzt „die reine Erfahrung“ (einen Ausdruck, den er mit mehr Recht als Avenarius gebraucht). Wir verlassen nur aus praktischen Gründen den ursprünglichen Lebensstrom: alle Distinktionen, Definitionen und Axiome werden aufgestellt, um die Erreichung gewisser Zwecke möglich zu machen. Diese Auffassung der Erkenntnis ist der Pragmatismus, während der Rationalismus, für welchen das theoretische Leben das Höchste ist, jene

intellektuellen Denkmittel als unmittelbare Offenbarungen des Absoluten betrachtet. Die Elemente, die wir, um unsere Aufgaben lösen zu können, aus jenem kontinuierlichen Strome ausscheiden, können, wenn sie begriffsmäfsig fixiert sind, füreinander substituiert werden, und Operationen mit diesen Elementen können zu gleichen Resultaten führen, als wenn wir mit wirklichen Erfahrungen gearbeitet hätten. Doch gilt dies nicht von allen Elementen. Es gibt mehr Diskontinuität in der Welt, als man gewöhnlich meint, und wir können nicht immer einen Teil unserer Erfahrung mit einem anderen verbinden oder für einen anderen substituieren.

Wie der Pragmatismus zum Empirismus, so führt nach James der Empirismus wieder zum Pluralismus. In seiner Vorrede zu der unter dem Titel *The Will to believe* herausgegebenen Sammlung von Abhandlungen (1897) hat James dies besonders ausgesprochen. Reine Erfahrung zeigt uns eigentlich nur faktische Übergänge, nicht „intellektuelle" Übergänge. Wir kennen nur Verbindungen durch kontinuierlichen Übergang, keine absolute und rationelle Einheit. Ja, es kommen aufser den Verbindungen auch disparate Erscheinungen vor; es entstehen neue Dinge in der Welt, und es gibt absolute Initiative. Nur allmählich, nämlich je mehr wir unsere Vorstellungen verifizieren, wird die Einheit der Natur vollkommen. —

Es ist eine Frage, ob ein radikaler Pluralismus, wie James annimmt, möglich sei. Die Verbindung ist ja für James ebenso faktisch wie die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen, und die Einheit der Welt soll im Steigen begriffen sein. Aufserdem nimmt James die Möglichkeit von Substitutionen an; diese setzen aber voraus, dafs nicht lauter Verschiedenheiten existieren. (In einer Abhandlung, die unter dem Titel „A philosophical confession" in „Journal of Philosophy, Psychology und Scientific Methods" im Jahre 1905 erschienen ist, hat der Verfasser dieses Lehrbuchs diese kritischen Andeutungen weiter ausgeführt.)

Wir werden uns im folgenden Abschnitte mit James' Religionsphilosophie zu beschäftigen haben.

II. Das Wertungsproblem.

Es ist ein Zeichen der Zeit, dafs das Wertungsproblem jetzt einen so hervorragenden Platz in der philosophischen Diskussion einnimmt, und dafs es den anderen Problemen gegenüber mit gröfserer Selbständigkeit als früher auftritt. Die Überzeugung hat sich entwickelt, dafs das letzte Wort über den Wert des Daseins nicht rein theoretisch begründet werden kann. Doch bleibt hier immer wenigstens eine Aufgabe der Philosophie zurück: die psychologische Grundlage und die innere Konsequenz der Wertungsversuche zu untersuchen.

Drei Typen treten hier hervor. — *Guyau* und *Nietzsche* hoffen ein Entstehen neuer Lebensformen, und sie gründen diese Hoffnung darauf, dafs die überströmende Fülle von Lebensenergie in unserer jetzigen Erfahrung und unseren jetzigen Lebensverhältnissen keinen vollen Ablauf finden kann. Wie Rousseau behaupten sie das Recht des unwillkürlichen, instinktiven Lebens im Gegensatz zur analysierenden Reflexion. Die Formel $R < E$ findet hier Anwendung. — Auch *Rudolph Eucken* geht von diesem Widerspruche zwischen den geistigen Anlagen des Menschen und seinem wirklichen Zustande aus. Das Leben in der Erfahrung ist unzusammenhängend, ohne Zentrum, und leidet an dem Gegensatze von Natur und Wert. Eine wahre Kultur ist nur möglich durch eine neue Konzentration, die über die Begrenzung der Erfahrung hinaus „eine geistige Substanz“ behauptet, — „einen seelischen Bestand“, in welchem das schon Gewonnene aufbewahrt und aus welchem die neuen Bildungen hervorgehen. — *William James* geht den rein psychologischen Weg in seiner Behandlung des religiösen Problems. Er will die Religion untersuchen, wie sie sich auf erster Hand in den einzelnen Menschen bildet, — „die persönliche Religion“ (in Gegensatz zur „institutionellen Religion“), die eine Frucht der Lebenserfahrungen des Einzelnen ist, der Erfahrungen, die seine Grundstimmung und seine Art, gegen das Leben zu reagieren, bestimmen. Religion ist diese Grundstimmung oder diese

Reaktion, wenn sie wegen der Gegensätze und Kämpfe einen erhabenen Charakter bekommt.

a. Jean Marie Guyau (1854—1888) ist ein Beispiel einer Vereinigung von innigem Gefühl und unermüdlicher Reflexion. Er fühlt die Schärfe der Probleme und die Illusion der meisten Lösungen, aber er behauptet den Wert der Illusionen, wenn sie nur fruchtbar sind, d. h. wenn sie eine Arbeit des Gedankens und des Willens anregen. (Siehe das Gedicht „Illusion féconde“ in *Vers d'un Philosophe*). — Guyon lebte in glücklichen Familienverhältnissen für seine Studien und seine Verfasserwirksamkeit. Früh wurde er aber von einer unheilbaren Brustkrankheit angegriffen, die doch seine Gedankenenergie und seinen Lebensmut nicht zu hemmen vermochte.

Seine Erstlingsarbeit war eine Kritik des englischen Utilitarismus und Evolutionismus (*La morale Anglaise contemporaine.* 1879). Er behauptete hier namentlich, dafs die englische Moralphilosophie durch ihre psychologisch-genetische Erklärung der moralischen Gefühle diese Gefühle selbst unsicher und illusorisch machen müfste: wenn das Gewissen sich aus mehr elementaren Gefühlen entwickelt habe, sei es eigentlich selbst nur ein rein elementares Gefühl! Es gäbe aber einen unmittelbaren Drang, sich zu entfalten, einen Drang, der ohne Hilfe von Vorstellungsassoziation und Evolution den Charakter der Hingebung, des Altruismus annehmen könnte! — In seinen eigenen Theorien hat er versucht, den Mängeln, die er der englischen Schule vorwirft, zu entgehen (*Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction.* 1885). Die Entfaltung des Lebens ist das von der Natur selbst gesetzte Ziel, und die Ethik ist eine Lehre von den Mitteln und Wegen, durch welche die höchste und reichste Lebensentfaltung möglich wird. Es gilt sowohl die Innerlichkeit als den Umfang des Lebens zu behaupten und zu entwickeln, und in beiden Rücksichten sind das Leben in der Gemeinschaft und die sympathischen Gefühle von höchster Bedeutung, während Isolation und Egoismus den Horizont und die Wirksamkeit verengern. Die höchste Tugend — die Charaktereigenschaft, welche die

höchste Lebensentfaltung bedingt — ist daher der Hochsinn (générosité). Die Reflexion und die Analyse werden hier nicht (wie unter den Voraussetzungen der englischen Schule) feindliche Mächte sein. Denn die expansive Kraft, welche zugrunde liegt, erzeugt Hoffnung und Mut und macht möglich, was sonst unmöglich wäre. In der innigen Befriedigung, die an das grofse Wagen geknüpft ist (le plaisir de risque), liegt die einzige Sanktion, die in der Ethik der Zukunft nötig sein wird.

Auf dieser Kraft und diesem Drange der Expansion baut Guyau auch seine Religionsphilosophie (*L'irreligion de l'avenir*. 1887). Die Zeiten der Religion sind vorbei. Religion ist wesentlich ein Gefühl der Gemeinschaft, in welcher der Mensch mit den persönlichen Leitern des Weltlaufes zu stehen glaubt. Sie findet ihre charakteristischen Ausdrücke in mythologischer Naturerklärung, in einem Kultus mit magischer Wirkung und in einem Kreise von Dogmen, die als absolute Wahrheiten betrachtet werden. Nach allen diesen Seiten ist die Religion in voller Auflösung begriffen. Aber die Zeit der Irreligion wird nicht eine Zeit der Antireligion sein. Das Beste des religiösen Lebens wird sich erhalten können: der Drang, über die nackten Tatsachen hinauszugehen und einen höheren Zusammenhang zu finden, wird nicht mit der Religion verschwinden. Ja, erst jetzt wird dieser Drang sich frei entfalten können, indem die festen, dogmatischen Formen kein Hindernis mehr sind. Jeder wird in seiner Art die Gemeinschaft, in der er mit dem Dasein steht, — die ideale Soziologie des Daseins, — ausdrücken. Die Disharmonien der Welt werden tiefer gefühlt als vorher, aber die Grundstimmung wird den Charakter der Erhabenheit haben, und das letzte Wort wird ein Wort der Hoffnung und des Mutes zum Leben und zum Sterben sein.

b. Friedrich Nietzsche (1844—1900) baut auf demselben Grundgedanken wie Guyau, nur streiten sich in ihm, noch mehr als in dem französischen Philosophen, ein Dichter und ein Denker. Guyau und Nietzsche setzen beide ein grofses Ja gegen das Nein des Pessimismus. Während

aber Guyau seine innerliche Stimmung und seine wehmütige Resignation dem Wechsel und der Vergänglichkeit der Werte gegenüber bewahrt, steht Nietzsche mit Trotz und Verachtung der Vorzeit und der Jetztzeit gegenüber, und seine Hoffnung einer grofsen Zukunft nimmt immer mehr einen unbändigen und krampfartigen Charakter an.

Neben den philosophischen Studien arbeitete Nietzsche als Jüngling energisch in der klassischen Philologie und wurde, 24 Jahre alt, Professor in diesem Fache in Basel. Wegen Krankheit und um seinen umfassenden literarischen Plänen ganz leben zu können, gab er später seine Stellung auf und lebte jetzt am meisten in Engadin und in Norditalien, bis er als geisteskrank von seiner Mutter und Schwester in seiner deutschen Heimat gepflegt werden mufste.

Nietzsche's Hauptaufgabe ist, eine neue, positive Lebenswertung auf der Grundlage kulturhistorischer Betrachtung zu begründen. In seiner Jugendschrift *Die Geburt der Tragödie* (1872) gibt er seinem Streben den deutlichsten Ausdruck. Die tragisch-poetische Lebensauffassung, in Dionysos und Apollon symbolisiert, wird dem durch Sokrates repräsentierten intellektuellen Optimismus entgegengesetzt. Nietzsche will, wie er später gesagt hat, die Wissenschaft unter dem Gesichtspunkte der Kunst und die Kunst unter dem Gesichtspunkte des Lebens betrachten. Daher steht Dionysos, d. h. das überströmende, Schmerz und Tod aufnehmende und überwindende Leben, höher als Apollon, und Apollon wieder höher als Sokrates.

Dieser Gesichtspunkt führt in den *Unzeitgemäfsen Betrachtungen* (1873—1876) zu einer scharfen Kritik von Straufs, dem optimistischen Freidenker, und zu einer Verherrlichung von Schopenhauer und Richard Wagner. Aber bald fühlte er die Notwendigkeit, über diese beiden „Erzieher" hinausgehen zu müssen. Er machte sich mit den neuen wissenschaftlichen und philosophischen Theorien bekannt, und eine mehr realistische Tendenz kämpft von dieser Zeit an mit den rein subjektiven Tendenzen. Aufserdem erschrak er vor dem Pessimismus, den er nicht nur bei Schopenhauer, sondern auch bei Richard Wagner fand. Er bekämpfte nun seine

eigenen alten Götter. Die ganze Zeit, in der er noch arbeiten konnte, rang er danach, einen hinlänglich entschiedenen Ausdruck seines Gegensatzes gegen allen Pessimismus, gegen alle Lebensverminderung, gegen alle Nivellierung zu finden. Besonders bekämpfte er die bisherigen Moralanschauungen und verlangte „eine Umwertung aller Werte“. Diese Polemik hat ihre am meisten charakteristischen Ausdrücke in *Jenseits von Gut und Böse* (1886) und in *Genealogie der Moral* (1887) gefunden. Gedanken, die schon in der Jugendschrift ausgesprochen wurden, werden hier schärfer entwickelt, und die Grundanschauung wird ein radikaler Aristokratismus, der zu einem sozialen Dualismus führt. Das Ziel der Geschichte liegt nicht in unendlicher Ferne, sondern ist in den grofsen Menschen erreicht. Die grofse Masse ist nur Mittel, Hinderung oder Kopie. Es mufs eine höhere, herrschende Kaste geben, die nur um ihrer selbst willen da ist, — die nur Ziel, nicht zugleich Mittel ist. Die Korruption beginnt eben, wenn die Aristokratie nicht mehr daran glaubt, dafs sie das Recht hat zu leben, zu herrschen und die grofse Masse als ihre arbeitenden Kyklopen zu behandeln. Die Aristokratie soll durch ihre blofse Existenz den Wert des Lebens ausdrücken. Die höchsten Tugenden können sich in der grofsen Masse nicht entwickeln, nur Religion und bürgerliche Moralität. Immer wieder hat aber, wie die Geschichte zeigt, die grofse Masse vermocht, ihre Moralität als die höchste zu behaupten. Die wahre Wertung des Lebens als Kraft- und Machtgefühl („Wille zur Macht“ nennt Nietzsche es später) ist oft — im Buddhismus, in Sokrates, im Christentum, in der modernen Humanität — durch moralische Sklavenaufstände umgestürzt worden. Selbst die Naturwissenschaft wirkt in dieser Richtung: sie demokratisiert ja die Natur durch das Prinzip der allgemeinen Gesetzmäfsigkeit!

Nietzsche spricht sich oft so aus, als wollte er alle Moral aufheben. Eigentlich fordert er aber nur eine Umwertung, die durch die Herrschaft der Sklavenmoral notwendig geworden ist. Er will, wie er in einer hinterlassenen Schrift *(Der Wille zur Macht)* sagt, einen moralischen

Naturalismus einführen. Er mufste ja auch einen Mafsstab für seine „Umwertung“ haben. Einen solchen fand er in dem Prinzipe der Bejahung des Lebens und der steigenden Lebenskraft. Von diesem Gesichtspunkte aus wollte er eine „Zahl- und Mafsskala der Kraft“ ausarbeiten, nach der alle Werte wissenschaftlich geordnet werden könnten. Keine Art der Lebenskraft und der Lebensfreude sollte hier ausgeschlossen sein. Nietzsche zeigt sich hier als Utilitarianer in grofsem Stile. Und er gibt zuletzt konsequent seinen sozialen Dualismus auf, indem er jetzt kein Glück Einzelner, sondern die kräftige Entwickelung „des Gesamtlebens“ als Ziel aufstellte.

Noch mehr zeigt sich diese Änderung in der poetischen Darstellung seiner Ideen. Es war die Tragödie und der innere Widerspruch seines Lebens, dafs er so viel Zeit und Kraft daran verlor, seine Antipathien und seine Verachtung auszusprechen, während es ihm nicht gelang, die grofse Lebensbejahung, die sein innerster Gedanke war, vollständig und deutlich auszusprechen. Das poetisch-philosophische Werk *Also sprach Zarathustra* (1883—91) wurde nicht fertig. Er spricht hier seinen Gedanken des Übermenschen aus: das Ziel ist ein neuer Menschentypus, der sich zum jetzigen Menschen verhält wie der Mensch zum Affen. Dieses Ziel ist dem ganzen Menschengeschlechte gemeinsam. Die Zeiten des Dualismus und des Hasses sollen vorübergehen. Zarathustra, der Seher und Führer, hafst seinen eigenen Hafs. Und Nietzsche drückt (in hinterlassenen Fragmenten zu einem fünften und einem sechsten Buche des Zarathustrawerkes) in paradoxer Weise die gröfste Bejahung des Lebens, des Lebens in allen Formen und in allen Graden, aus. Es war eine herrschende Idee in ihm geworden, dafs der Weltlauf sich wiederholen mufste. Die Welt besteht, meinte er, aus einer endlichen Summe von Elementen, und die Zahl der Kombinationen dieser Elemente mufs darum auch eine endliche sein. Wenn nun alle Kombinationen durchlaufen sind, mufs dieselbe Entwickelung wieder anfangen. Dieser Gedanke der Wiederholung oder Wiederbringung war für Nietzsche zuerst ein erschrecklicher Gedanke, und er hat mit ihm ringen müssen,

bevor er ihn überwinden konnte. Zarathustra verkündet den Menschen die frohe Botschaft des Kommens des Übermenschen — aber die Bedingung ist, dafs die Menschen das Leben trotz der Wiederholung wählen und bejahen wollen. Als alle ihr Ja hierzu geben, stirbt Zarathustra vor Freude.

So hat bei Nietzsche die grofse Expansion des Lebensdranges über alle Disharmonien und alle Zweifel gesiegt. Nicht durch seine wissenschaftliche Problembehandlung, sondern durch sein Erleben der grofsen Gegensätze des Lebens und durch sein Ringen, diese Erlebnisse in Gedanken und Bildern auszudrücken, hat er einen Platz in der Geschichte der Philosophie.

c. Nach einer Reihe von Vorarbeiten (*Die Einheit des Geisteslebens.* 1888. — *Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt.* 1896) hat Rudolph Eucken (geb. 1846), der in Jena, dem alten Sitze des metaphysischen Idealismus, wirkt, das religiöse Problem der Gegenwart in seinem Werke *Der Wahrheitsgehalt der Religion* (1901) erörtert.

Die Aufgabe ist die, zu zeigen, dafs die Religion mit dem innersten Grunde unseres Daseins zusammenhängt. Wenn dies so ist, werden jeder Angriff und jede Kritik nur dazu dienen, den ewigen Kern der Religion mehr und mehr hervorzuziehen.

Die antike Kultur überschätzte die Form und führte zu einem Erstarren in plastischen Kunstwerken; die durch die Renaissance eingeleitete Kultur überschätzte die Kraft und führte zu einem rastlosen Streben ohne absolutes Ziel. Die Kirche gibt zwar ein Totalbild des wertvollen Lebens in seiner Vollendung, aber sie überschätzt die geschichtlichen Formen, in denen dieses Totalbild einmal ausgedrückt worden ist, und sie betrachtet daher alle Wahrheit als Nachahmung und Wiederholung, während sie anderseits das Höchste von dem wirklichen, aktiven Leben isoliert. Die kritische Philosophie hat das Reich der Werte dem Reiche der Wirklichkeit gegenübergestellt. Aber die Aufgabe mufs eben die sein, das Wertvolle als das höchste Wirkliche aufzufassen. Eine neue Metaphysik würde uns hier nicht helfen können.

Nur durch Lebenserfahrung kann das Ziel erreicht werden. Mit dem Ausdruck Noologie bezeichnet Eucken ein Bestreben, die absolute Realität der geistigen Welt zu behaupten, weil sonst die unbedingten Forderungen und die erhabenen Werte des Geisteslebens nicht erhalten werden könnten. Die noologische Betrachtung wird ihren Blick auf das Bleibende, das Freie und das Vernünftige, wie es sich in der Erfahrung dartut, richten. Besonders wo ein neues Gebiet der Erfahrung — das Organische, das Seelenleben, das höhere geistige Leben — anfängt, wird die Noologie wichtige Motive finden. Die noologische Betrachtung kann ihre Berechtigung nicht auf Beweise gründen; ihre Grundlage ist ein geistiger Drang, der eben durch die Erfahrung der Disharmonien des Lebens erweckt wird, und der nicht nur zu unbestimmten religiösen Ideen, zu einer „universellen Religion“, sondern auf seinem Höhepunkte zu einer „charakteristischen Religion“ mit bestimmt ausgeformten grofsen Bildern führen kann. In den grofsen, von den Grundlegern der positiven Religionen erschaffenen Bildern haben wir Zeugnisse davon, dafs eine göttliche Kraft sich in der geistigen Entwickelung regt. So endet die Noologie in einer Metapsychie. —

d. Während für Eucken eine rein psychologische und erkenntnistheoretische Behandlung des religiösen Problems unzureichend wäre, hat diese Behandlungsweise eben in den letzten Jahren eine bedeutende Rolle gespielt. Eine Reihe amerikanischer Forscher (Stanley Hall, Starbuck, Leuba, Coe u. a.) hat wertvolle Einzelbeiträge geliefert. In erster Reihe steht hier doch das Buch von William James: *Varieties of religious experience. A study in human nature* (1902).

Das Studium religiöser Erscheinungen zeigt nach James, wie gering der Teil unseres geistigen Lebens ist, der klar und deutlich erklärt werden kann. Das Bewufste geht hier durch viele Grade ins Unbewufste oder ins Unterbewufste über, und oft stammen die ersten Voraussetzungen unserer bewufsten Gedanken von der „subliminalen“ (oder „submarginalen“) Region. Bewufste Argumente bewegen sich

oft nur auf der Oberfläche unseres Wesens, und eine unwillkürliche und unmittelbare Überzeugung ist das Tiefste in uns (the deep thing in us). James ist geneigt, die Einflüsse aus jener tieferen Region als die Mittel anzusehen, durch welche eine höhere Ordnung der Dinge in uns wirkt. Jede nähere Bestimmung dieser Ordnung ist freilich eine Interpretation; ein und dasselbe Erlebnis kann der Gegenstand verschiedener religiöser Interpretationen sein. Den meisten Menschen fehlt es hier an Kritik und Vorsicht, nicht an Glaube (faith); sie sind zu geneigt, auf jeder lebhaften Vorstellung eine dogmatische Annahme (belief) zu bauen.

Jedes Gefühl kann unter Umständen einen religiösen Charakter bekommen. Dieser Charakter zeigt sich darin, dafs der Mensch die Summe seiner Lebenserfahrungen zieht, wodurch eine Totalstimmung entsteht, die seine ganze Art, das Leben zu nehmen, bestimmt. Das geistige Leben bekommt hierdurch eine Einheit und Harmonie, die sonst vergebens gesucht werden. Diese Einheit des Lebens ist bei einigen Naturen die Frucht gewaltsamer innerer Kämpfe und kann nur durch eine Krise, eine „Bekehrung" erreicht werden; bei anderen Naturen aber entsteht sie durch sukzessives Wachstum oder spontane Entfaltung. Wir haben hier den gröfsten Unterschied religiöser Menschen: den Unterschied zwischen den gesunden und den kranken Seelen, oder besser: zwischen den einmal Geborenen und den zweimal Geborenen (the once-born and the twice-born). Von beiden Arten gilt es aber, dafs das Ziel nur durch ein Zuströmen von Energie aus unbewufsten Quellen erreicht wird. Wie diese Tatsache interpretiert werden soll, ist die Sache jedes Einzelnen. James selbst ist davon überzeugt, dafs neue Kräfte und Ausgangspunkte aus jenen dunkeln Quellen hervorgehen können, und er meint, dafs man in akademischen Kreisen diese Möglichkeit zu schnell abfertigt. Die Religion ruht auf einer kosmologischen Hypothese, die doch nicht dogmatisch formuliert werden kann. Für das religiöse Bewufstsein können die Tragödien und die Schiffbrüche des Lebens nimmer das letzte Wort des Daseins sein.

Auch die Beurteilung des Wertes der Religion mufs

auf Erfahrung gegründet werden. Wir beurteilen die religiösen Erscheinungen nach ihren Früchten, und das haben die Menschen eigentlich immer getan. Auch hier gilt das Prinzip des Pragmatismus. Eine Gottesverehrung hört auf, wenn sie keine Wirkung auf das Gemüt mehr ausübt, und wenn sie in ihrem ganzen Charakter gegen etwas streitet, dessen Wert wir erfahren haben und nicht verneinen wollen. Die Menschen halten an den Göttern fest, die sie gebrauchen können, und deren Gebote die Forderungen, die sie an sich selbst und an andere Menschen richten, bestätigen. Wir wenden stets menschliche Maſsstäbe (human standards) an.

James steht der Religion sympathisch gegenüber. Die besten Früchte religiöser Erfahrung sind nach seiner Überzeugung die besten Dinge in der Geschichte. Das innere Leben regt sich hier mit einem Ernst und einer Energie, mit einer Innerlichkeit und einer Konzentration, die uns in eine höhere Atmosphäre hinaufführt. — Auf das nähere Verhältnis von „persönlicher“ und „institutioneller“ Religion geht James nicht ein. Aber sein Werk führt uns zu dem fruchtbarsten Gesichtspunkte, aus welchem das religiöse Problem — oder, wenn man lieber will, das Problem von einem Äquivalente der Religion — betrachtet werden kann.

Chronologie der Hauptwerke.

1440. Cusanus: De docta ignorantia.
1513. Machiavelli: Il principe.
1516. Pomponazzi: De immortalitate animae.
1538. Vives: De anima et vita.
1540. Melanchthon: De anima.
1543. Copernicus: De revolutionibus orbium coelestium.
1554. Ramus: Institutiones dialecticae.
1565. Telesio: De rerum natura.
1577. Bodin: La republique.
1580. Montaigne: Essais.
1581. Sanchez: Quod nihil scitur.
1582. Bruno: De umbris idearum.
1584. — Cena delle ceneri.
1584. — De l'infinito universo et mondi.
1584. — De la causa, principio, et uno.
1585. — De gl'heroici furori.
1591. — De triplici minimo.
1591. — De immenso.
1597. Kepler: Mysterium cosmographicum.
1603. Althusius: Politica methodice digesta.
1609. Kepler: Astronomia nova.
1612. Böhme: Aurora.
1620. Bacon: Novum organum.
1623. — De dignitate et augmentis scientiarum.
1623. Galilei: Il saggiatore.
1624. Cherbury: De veritate.
1625. Grotius: De jure belli et pacis.
1632. Galilei: Dialogo sopra i due massimi systemi del mondo.
1637. Descartes: Discours de la méthode.
1638. Galilei: Discorsi.
1640. Hobbes: Elements of Law.
1641. Descartes: Meditationes.
1642. Hobbes: De cive.

1644. Descartes: Principia Philosophiae.
1651. Hobbes: Leviathan.
1655. — De corpore.
1658. — De homine.
1658. Gassendi: Opera omnia.
1665. Geulincx: De virtute. (Vollständig 1675 unter dem Titel Ethica.)
1669. Pascal: Pensées.
1670. Spinoza: Tractatus theologico-politicus.
1674. Malebranche: Recherche de la vérité.
1677. Spinoza: Ethica.
1685. Leibniz: Petit discours métaphysique.
1687. Newton: Principia.
1689. Locke: On government.
1690. — Essays on human understanding.
1695. — Reasonableness of Christianity.
1695. Leibniz: Système nouveau de la nature et de la communication des substance.
1695. Bayle: Dictionnaire historique et critique.
1704. Toland: Letters to Serena.
1705. Mandeville: The fable of the bees.
1709. Berkeley: Theory of Vision.
1710. Leibniz: Théodicée.
1710. Berkeley: Principles of Knowledge.
1711. Shaftesbury: Characteristicks (I).
1714. Leibniz: Monadologie.
1720. Wolff: Vernünftige Gedanken.
1725. Hutcheson: Inquiry into the ideas of beauty and virtue.
1726. Butler: Sermons.
1734. Voltaire: Lettres sur les Anglais.
1739(—1740). Hume: Treatise of Human Nature.
1745. Crusius: Entwurf der notwendigen Vernunftwahrheiten.
1748. Montesquieu: Esprit des lois.
1748. La Mettrie: L'homme machine.
1749. Hume: Enquiry concerning human understanding.
1748. Hartley: Observations on man.
1750. Rousseau: Discours sur les sciences et les arts.
1751. Hume: Enquiry concerning the principles of morals.
1754. Condillac: Traité des sensations.
1754. Diderot: Interprétation de la nature.
1755. Rousseau: Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes.
1755. Mendelssohn: Briefe über die Empfindungen.

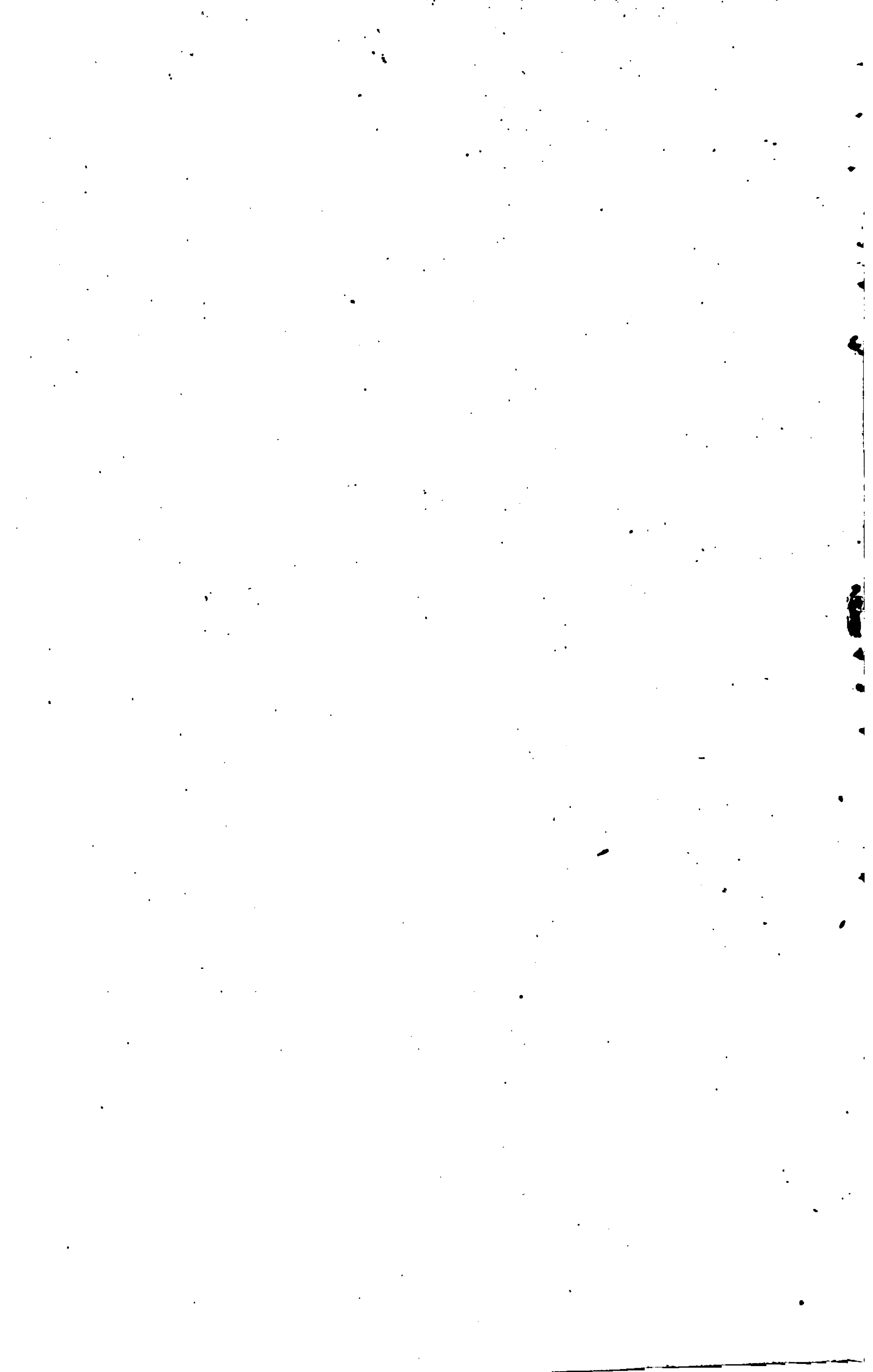
1755. Kant: Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels.
1757. Hume: Natural history of religion.
1758. Helvétius: De l'esprit.
1762. Rousseau: Emile.
1762. — Contrat social.
1762. Kant: Versuch, den Begriff der negativen Gröfsen in die Weltweisheit einzuführen.
1763. Reid: Inquiry into the human mind.
1764. Voltaire: Dictionnaire philosophique portatif.
1764. Lambert: Neues Organum.
1765. Leibniz: Nouveaux essays.
1766. Kant: Träume eines Geistersehers.
1766. Voltaire: Le philosophe ignorant.
1770. Holbach: Système de la nature.
1770. Kant: De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis.
1776. Smith: Wealth of nations.
1777. Tetens: Versuche über die menschliche Natur.
1778. Lessing: Duplik.
1779. Hume: Dialogues on natural religion.
1781. Kant: Kritik der reinen Vernunft.
1783. — Prolegomena zu jeder künftigen Metaphysik.
1784. — Idee zu einer allgemeinen Geschichte.
1784(—1791). Herder: Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit.
1785. Kant: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten.
1786. — Mutmafslicher Anfang des Menschengeschlechts.
1786. Mendelssohn: Morgenstunden.
1787. Jacobi: David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus.
1788. Kant: Kritik der praktischen Vernunft.
1789. Reinhold: Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens.
1789. Bentham: Principles of Morals and Legislation.
1790. Kant: Kritik der Urtheilskraft.
1790. Maimon: Versuch über die Transzendentalphilosophie.
1793. Kant: Religion innerhalb der Grenzen der blofsen Vernunft.
1793. Schiller: Über Anmuth und Würde.
1794. Fichte: Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre.
1797. Schelling: Ideen zu einer Philosophie der Natur.
1799. Schleiermacher: Reden über die Religion.
1802. Cabanis: Des rapports du physique et du moral de l'homme.

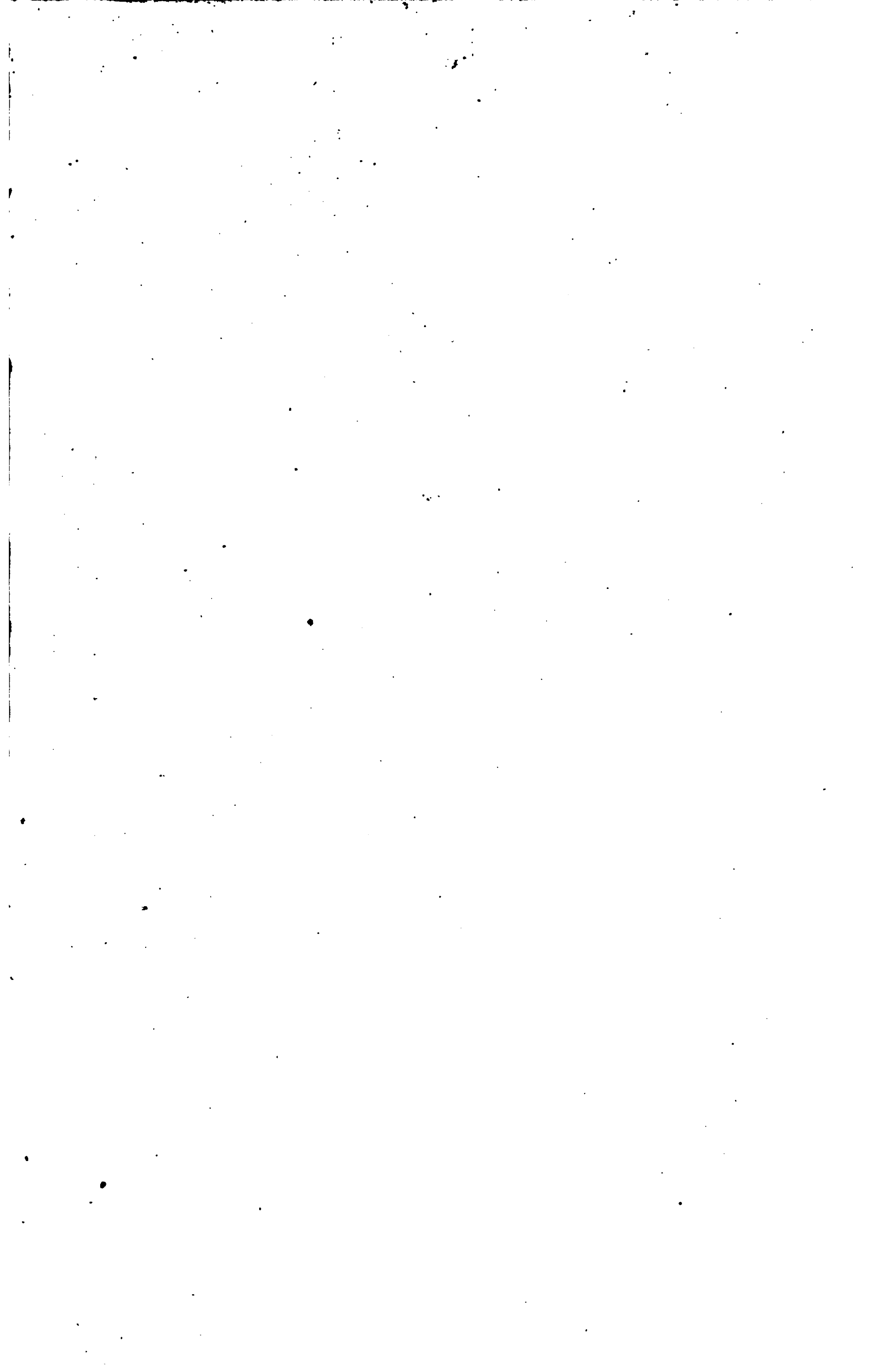
1806. Fichte: Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters.
1806. Fries: Neue Kritik der Vernunft.
1807. Hegel: Phänomenologie des Geistes.
1808. Herbart: Hauptpunkte der Metaphysik.
1809. de Maistre: Soirées de St. Petersbourg.
1809. Schelling: Über den menschlichen Willen.
1812. Hegel: Wissenschaft der Logik.
1813. Saint-Simon, Mémoire sur la science de l'omme.
1813. Schopenhauer: Vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde.
1817. Hegel: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften.
1819. Schopenhauer: Die Welt als Wille und Vorstellung.
1820. Fries: Psychische Anthropologie.
1821. Hegel: Philosophie des Rechts.
1821. Schleiermacher: Der christliche Glaube.
1824. Herbart: Psychologie als Wissenschaft.
1825(—1827). Beneke: Psychologische Skizzen.
1829. W. Hamilton: Philosophy of the Unconditioned.
1829. James Mill: Analysis of the Human Mind.
1830(—1842). A. Comte: Cours de philosophie positive.
1833. Carlyle: Sartor resartus.
1835. Straufs: Leben Jesu.
1840. Trendelenburg: Logische Untersuchungen.
1841. Schopenhauer: Grundprobleme der Ethik.
1841. Feuerbach: Das Wesen des Christentums.
1842. Robert Mayer: Bemerkungen über die Kräfte der unbelebten Natur.
1843. Feuerbach: Grundsätze der Philosophie der Zukunft.
1843. Stuart Mill: System of Logic.
1843(—1846). Kierkegaard's Hauptschriften.
1844. Schopenhauer: Welt als Wille und Vorstellung. 2. Bd.
1851. Lotze: Allgemeine Physiologie.
1852. Moleschott: Der Kreislauf des Lebens.
1854(—1864). Renouvier: Essais de critique générale.
1855. Büchner: Kraft und Stoff.
1855. Spencer: Principles of Psychology (I).
1856. Lotze: Mikrokosmus (I).
1858. Darwin: Origin of species.
1859. Stuart Mill: On liberty.
1860. Fechner: Elemente der Psychophysik.
1861. Spencer: First Principles.
1864. Jevons: Pure Logic, or The Logic of Quality apart from Quantity.

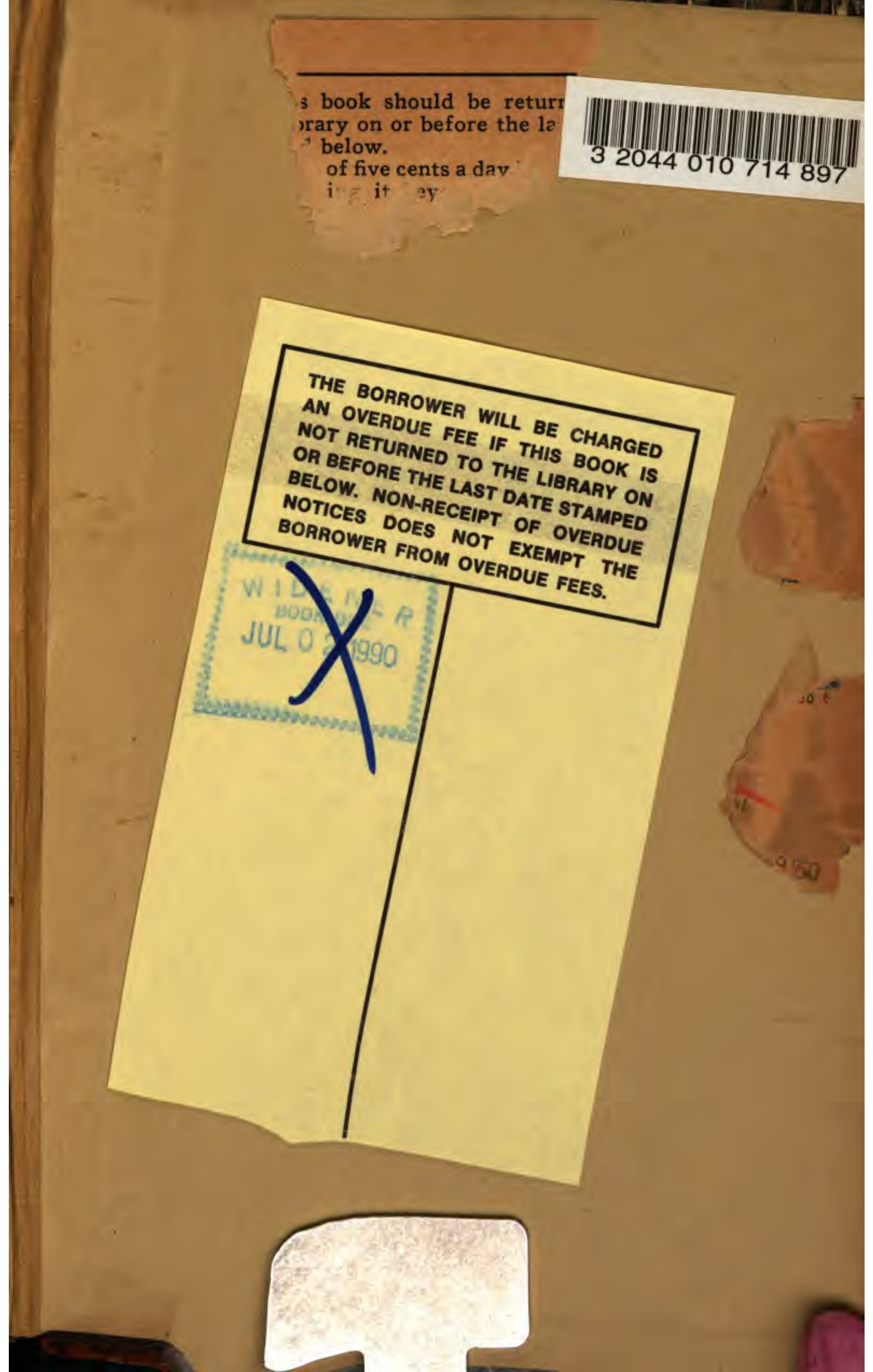
1865. Dühring: Natürliche Dialektik.
1865. Lange: Geschichte des Materialismus.
1866. Wundt: Die physikalischen Axiome.
1869. Hartmann: Die Philosophie des Unbewufsten.
1871. Darwin: Descent of man.
1871. Cohen: Kants Theorie der Erfahrung.
1872. Nietzsche: Die Geburt der Tragödie.
1874. Wundt: Grundzüge der physiologischen Psychologie.
1875. Boutroux: De la contingence des lois de la nature.
1876. Bradley: Ethical studies.
1876. Avenarius: Philosophie als Denken der Welt.
1876. Riehl: Der philosophische Kritizismus (I).
1877. Ardigò: La formazione naturale.
1879. Guyau: La Morale Anglaise contemporaine.
1882. Dühring: Sache, Leben und Feinde.
1883. Nietzsche: Also sprach Zarathustra (I).
1884. Windelband: Präludien.
1885. Renouvier: Classification des systèmes philosophiques.
1885. Guyau: Esquisse d'une morale.
1886. Mach: Beiträge zur Analyse der Empfindungen.
1886. Nietzsche: Jenseits von Gut und Böse.
1887. Wundt: System der Philosophie.
1887. Guyau: L'irreligion de l'avenir.
1888. Avenarius: Kritik der reinen Erfahrung (I).
1888. Bergson: Les données immédiates de la conscience.
1889. Paulsen: System der Ethik.
1890. James: Principles of Psychology.
1892. Paulsen: Einleitung in die Philosophie.
1893. Fouillée: La psychologie des idées-forces.
1893. Bradley: Appearance and Reality.
1896. Rickert: Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung.
1897. James: The Will to believe.
1898. Ardigò: L'unità della coscienza.
1898. James: The pragmatic method.
1901. Renouvier: Les dilemmes de la métaphysique pure.
1901. Eucken: Der Wahrheitsgehalt der Religion.
1902. James: Varieties of religious experience.
1904. Cohen: Die Ethik des reinen Willens.
1905. Mach: Erkenntnis und Irrtum.

Namen- und Sachregister.

Pierersche Hofbuchdruckerei Stephan Geibel & Co. in Altenburg.






s book should be retur
rary on or before the la
below.
of five cents a day
3 2044 010 714 897
THE BORROWER WILL BE CHARGED AN OVERDUE FEE IF THIS BOOK IS NOT RETURNED TO THE LIBRARY ON OR BEFORE THE LAST DATE STAMPED BELOW. NON-RECEIPT OF OVERDUE NOTICES DOES NOT EXEMPT THE BORROWER FROM OVERDUE FEES.
JUL 0 1990

